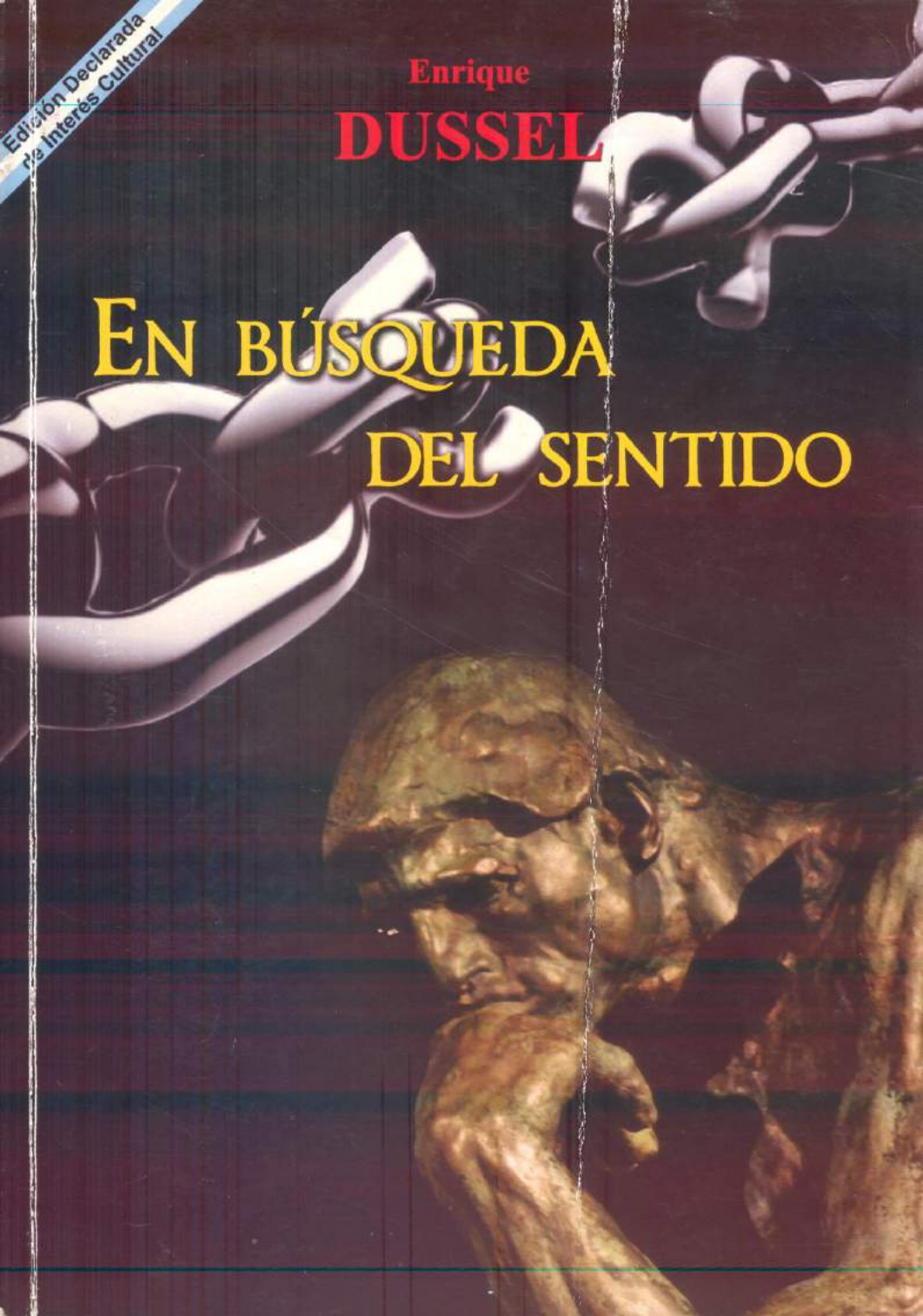
Edición Declarada de Interés Cultural

Enrique

DUSSEL

EN BÚSQUEDA DEL SENTIDO



Obras Selectas 1

Enrique
DUSSEL

En búsqueda del sentido
Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. Nº 3151/11)

Ilustración de Tapa

Alegoría búsqueda del destino

Enrique
DUSSEL

En búsqueda del sentido

Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES · ARGENTINA

Dussel, Enrique
En búsqueda del sentido -Obras Selectas- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2012.
296 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-325-9

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

Índice

Palabras liminares. 9

En búsqueda del sentido

1. De los primeros pasos al estudiante de filosofía (1934-1957) . . 16
2. Del doctorado en filosofía en Madrid a la experiencia de Israel (1957-1961) 21
3. La reconstrucción del pensamiento filosófico en Europa hasta los primeros años de retorno en América Latina (1961-1969) . . 28
4. Sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (1969-1976) . . 35
5. Desarrollos de la Filosofía de la Liberación (1976-1989) 50
6. Nuevos debates: de la Ética de Discurso a la Ética de la Liberación (1989-1998) 57
7. La Ética de la Liberación (1998) 71
8. La Política de la Liberación (desde 1998) 73
9. La descolonización y la transmodernidad 79

Estudios para comprender el origen y contexto de la Filosofía de la Liberación

1. Transmodernidad e Interculturalidad. 87
2. Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la «filosofía de la liberación» 133
3. La Filosofía de la Liberación, los Subaltern Studies y el Pensamiento Postcolonial 171
4. Meditaciones Anti-Cartesianas: *Sobre el origen del Anti-Discurso Filosófico de la Modernidad* 193
5. Una Nueva Edad en la Historia de la Filosofía: *el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas* 257

Bibliografía de Libros de Enrique Dussel. 277-294

Palabras preliminares

Este primer tomo de estas *Obras selectas* intenta incluir algunos trabajos sobre el *origen* de la *Filosofía de la Liberación* y su contexto nacional, latinoamericano y mundial, movimiento filosófico en torno al cual se irá labrando la vida del autor. Son cinco contribuciones parciales, a veces repetitivas, que van enfocando diversos aspectos de ese *origen*. Los filósofos europeos no necesitan este tipo de explicaciones genéticas, arqueológicas, históricas, porque el contexto de su obra y la de sus maestros son por demás conocidas. Sin embargo, para un filósofo latinoamericano, nacido en un mundo colonial, ignorado y hasta negado —donde es frecuente la pregunta insultante de: ¿hay filosofía en América Latina?[1]—, esta introducción contextual es necesaria.

Quizá pudieron incluirse otros trabajos en este tomo introductorio, o aún los elegidos podrían ordenarse de otra manera, pero debe interpretárselos como un modo de entrar a las restantes obras del autor que ocuparán los siguientes tomos de estas *Obras selectas*.

El primer trabajo, es un relato autobiográfico de toda mi obra hasta el presente (*En búsqueda del sentido*). Visión unilateral, ciertamente, como lo explico allí, porque es *mi interpretación* que no puede dejar de ser subjetiva (aunque procurará partir de datos objetivos, los que serán experimentados desde la perspectiva del actor, en primera persona).

---

1. Véase la obra que he editado con E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)* (Siglo XXI, México, 2010) sobre el tema.

Los *Estudios para comprender el origen y el contexto de la Filosofía de la Liberación* se inician con una exposición (*Transmodernidad e Interculturalidad*) que describe los diversos momentos de una posición eurocéntrica que hubo de superarse lentamente, y que al final abre un proyecto presente de despliegue de un diálogo inter-filosófico mundial, dentro del movimiento de la interculturalidad contemporánea. El concepto de *trans-modernidad* quiere indicar un momento histórico de las culturas, y de las filosofías, que transversalmente irá produciendo una filosofía mundial, donde cada filosofía continental aportará las intuiciones propias que milenariamente ha ido desarrollando y que se expresarán por primera vez como una *filosofía mundial*, más allá de la Modernidad (*trans-moderna*), y sin pretensión de identidad dominadora (será, por semejanza analógica, una filosofía de un mundo expresión multipolar de un *pluriverso* planetario). La Filosofía de la Liberación nació con esta vocación de diálogo mundial desde el Sur, que debe completarse con la confrontación con el Norte.

El segundo trabajo (*Una década política argentina, 1966-1976*) estudia históricamente el contexto político del inicio de la Filosofía de la Liberación, exponiendo hechos por lo general desconocidos que explican cómo se originó este movimiento filosófico, anterior a lo que muchos suponen, y condicionado en gran medida por una historia nacional dentro de la Patria grande (América Latina). Se dan datos que esclarecen los inicios mismos del movimiento filosófico (constituyendo el grupo originario Juan C. Scannone, Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, y tantos otros compañeros de la primera hora).

El tercer trabajo (*La Filosofía de la Liberación, los Subaltern Studies y el Pensamiento Postcolonial*) sitúa dicho movimiento filosófico en relación a otros del ámbito latinoamericano, pero igualmente ante la tradición postmoderna europea o norteamericana o de filosofías procedente de diferentes *lugares de enunciación* en la Periferia mundial (como desde la India o el África). Intenta mostrar el *lugar* que ocupa la Filosofía de la Liberación en el horizonte mundial, que frecuentemente los mismos protagonistas no vislumbraban en sus inicios.

El cuarto trabajo (*Meditaciones Anti-cartesianas*) es ya una *práctica* de Filosofía de la Liberación, mostrando la fecundidad de ciertas preguntas que surgen desde la originalidad del *locus enuntiationis* de esta filosofía. El origen de la Filosofía moderna, y con ello de la Modernidad, la situaremos contra toda la tradición vigente de las historias de la filosofía en el final del siglo XV (más precisamente en 1492), localizado en el Caribe latinoamericano, y no en el Amsterdam del siglo XVII. Proponemos entonces un desplazamiento en el tiempo y en el espacio geopolítico del inicio de la Filosofía moderna. En ese Caribe también se situó ya en el 1511, pero más específicamente en 1514, el primer *anti-discurso crítico* de la Modernidad. La Filosofía de la Liberación propone así una nueva periodización histórica que presupone una tesis filosófica cuyos efectos se dejan ver todavía en el siglo XXI. Estos temas polémicos a discusión indican la novedad de una filosofía que tuvo desde sus orígenes el sentido global de la colonialidad del poder. El ser humano colonial «no es», recordando el enunciado parmenídico, pero es necesario redimirlo del olvido culpable de la Filosofía moderna. Se descubre así una *primera Modernidad temprana*.[2]

El quinto trabajo (*Una nueva edad en la Historia de la filosofía*) intenta desde el comienzo hacer descubrir la importancia de los inicios del siglo XXI, cuando se realizará el primer diálogo simétrico inter-filosófico mundial. La propia Filosofía de la Liberación lo había supuesto desde sus orígenes. Era necesario primero tomar conciencia del problema, definiendo su significación mundial (anticipo de la cuestión de la globalización en filosofía), para después intentar superar los estrechos cauces de una Filosofía moderna y Postmoderna eurocéntricas.

Por último desea anotar, tema que no se sugiere en estos trabajos introductorios, que la Filosofía de la Liberación ha dado al *«giro descolonizador» epistemológico* (corriente de pensamiento

---

1. Habrá una *segunda* y *tercera* Modernidad *temprana*, una Modernidad *madura* y otra *tardía*, en esta nueva periodización.

al que pertenecen Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Eduardo Mendieta y muchos otros compañeros) numerosas categorías filosóficas, históricas, etc., que el lector sabrá descubrir, ya que desde su inicio elaboró una crítica a la expansión colonial de la Modernidad (con un «centro» y una «periferia», bipolaridad en crisis por una multipolaridad creciente en el inicio del siglo XXI) como voluntad de dominio y como ontología de la exclusión. Sin embargo, dicho «giro» no es expuesto todavía explícitamente en este tomo.

Enrique Dussel
Profesor Emérito, Departamento de Filosofía
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Autopercepción intelectual de un proceso histórico

En búsqueda del sentido
Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación

Esta autobiografía es sólo reconstrucción como donación retrospectiva de sentido de la «obra», del «texto» del autor. Por lo tanto siempre es parcial, comprometida, ya que es la visión, en el recuerdo que se va recreando en el presente (y sobre todo en los proyectos actuales y futuros del presente) del sujeto sobre «su propia obra». Por ello, se buscarán algunos elementos para la descripción autobiográfica que puedan dar razón de la elaboración racional de la obra (y del texto) del sujeto que se reconstruye en su autobiografía; obra (texto) que denominamos desde hace años Filosofía de la Liberación —tengo conciencia de haberla denominado así, en el claro oscuro de la conciencia y el inconsciente, entre 1969 a 1970, cuestión que otros compañeros componentes originarios del movimiento esclarecerán por su parte.

Dividiremos el continuo del devenir de mi subjetividad, como punto de referencia de un observador unilateral (ya que es «mi» visión de las cosas), en algunas fechas, que puedan englobar ciertos períodos (del contexto y biografía), discontinuidad que va encaminada ella misma a dar sentido a la obra (texto). Son límites en el tiempo y en el espacio, en la realización de ciertas prioridades, tareas, proyectos, obras, textos. Los «textos» son como los residuos, productos, «cosas» más o menos alienadas y alienantes, devenidas autónomos de mi subjetividad por medio del trabajo cotidiano de su objetivación por escrito (gracias a la máquina de escribir hasta hace poco), de experiencias subjetivas inefables, incomunicables en su identidad última, en el misterio de la subje-

tividad ante ella misma, y, en parte, comunicadas a pesar de todo en innumerables acciones, pasiones, sufrimientos, entusiasmos y compromisos militantes, en los más diversos horizontes, en frecuentes conversaciones, discusiones, conferencias, cursos, que se conservan, y frecuentemente se borran de la memoria de mis coetáneos, contemporáneos, pero que fue y es lo mejor de mi «obra», praxis, comunidad de acción. Esos períodos espacio-temporales no son abstractos. Al cambiar el «lugar» cambia el contexto, y como la filosofía para mí es pensar una realidad concreta (aunque deba elevarse hasta sus últimos fundamentos o supuestos), al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia necesariamente la temática filosófica y se desarrolla (con continuidad) en alguno de sus posibles aspectos.

Debo arriesgarme a comenzar un texto más, pero ahora *sobre* los otros textos-obras filosóficos míos. En realidad, es una tarea imposible, si se pretende alcanzar una «objetividad» transparente. Por el contrario, si en algo vale este texto es, estrictamente, porque es «subjetivo» —y como tal un testimonio proferido por ese testigo que soy yo mismo.

§ 1. De los primeros pasos al estudiante de filosofía (1934-1957)

Nací en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo *Cien años de soledad*. Se llamaba La Paz (en la época colonial Colocorto), de la provincia de Mendoza en Argentina. Había sido un próspero pueblo por su producción de trigo en el siglo XVII, pero habiéndose secado el río Mendoza en nuestra región (las lagunas de Guanacache tenían en otra época abundantes pescados; mientras que en mi niñez mi padre cazaba sólo algunos patos en los restos de efímeros barriales) la zona se había transformado en una estepa desértica que dependía del agua que por porosos canales de tierra llegaba desde las lejanas montañas. Por ello, toda la producción era de riego. Las frescas aguas marrones arcillosas corrían por «acequias» y canales donde nos ba-

ñábamos y nadábamos a escondidas. Comíamos las turgentes uvas de las viñas, los duraznos todavía cálidos de los frutales, las frutillas (fresas) que escarbábamos de la tierra con las manos. Años felices de una infancia entre caballos, bodegas con olor a vino, campesinos tostados por el sol.

Mi padre, médico, que había estudiado en Córdoba desde 1920, dos años después de la «Reforma de Córdoba», el más importante movimiento estudiantil-político de América Latina, era un positivista, agnóstico, venerado por el pueblo. Era un médico a la antigua. A todas las horas del día y aun durante toda la noche llegaban sus enfermos. Recuerdo siempre como llegaba la gente para consultarlo en la noche, a la madrugada, no tenía hora para sí. Cuando terminaba el camino o la huella de tierra para el auto seguía a caballo; entraba en los ranchos más perdidos del desierto, los más pobres, aunque no pudieran pagarle nada; con sus manos dio a luz a todos los niños de la región durante quince años; fundó la clínica social del pueblo; en ella ejercía la cirugía; tenía un «ojo clínico» natural. Era un honor ser su hijo. Su familia, alemana, era gente de trabajo, seria, sencilla, con sentido social. Mi bisabuelo, Johannes Kaspar Dussel, originario de Schweinfurt an Main, socialista y luterano, había llegado a Buenos Aires en 1870, y fabricado con sus manos los muebles de la primera Casa del Pueblo de América, con el grupo *Vorwaerts* del Partido Socialista, en la Avenida de Mayo.

Mi madre, de familia italiana, era una militante católica con sentido social. Mi abuelo materno, Domingo Ambrosini, de una familia de la región de Génova y Trieste era un hábil comerciante. En mi pueblo, mi madre era la responsable de las obras de la iglesia, fundadora del club de tenis, presidenta de la asociación de las madres de la escuela; en todo estaba presente. Mujer activa, optimista, que sentía, de todas maneras, el haber dejado la gran capital (era originaria, como mi padre, de Buenos Aires, pianista, profesora de francés) para hundirse en un pueblito del desierto. De ella heredamos, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico.

La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo. Más, cuando la sequía, en el calor sofocante del verano, con el polvo que levantaba el viento, lo transformaba en un pueblo fantasma, como el de *Pedro Páramo*.

Soy entonces provinciano, de «tierra adentro» (en Brasil: «sertanejo»), de andar descalzo o a caballo; alguien que ama la tierra, el polvo, el agua de los canales, la sombra de los árboles, la gente, los campesinos... Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia.

Por ser de familia alemana, en 1940, en plena guerra europea, despidieron a mi padre del ferrocarril inglés, donde era médico. Fue su posibilidad de especializarse. Partimos a Buenos Aires, la gran ciudad. Un choque inenarrable. Sin poder cavar la tierra, subir a los árboles, montar caballos. Todo era asfalto, baldosas, cemento. Odiábamos con mi hermano menor Gustavo[1] la ciudad; añorábamos el campo. Fue la escuela primaria. La revolución de 1943, que llevará a Perón al gobierno.

Mi padre, liberal-conservador, estaba contra Perón. Perdieron las elecciones en 1945. El peronismo triunfó... Retornamos a Mendoza, ahora a la capital (ciudad provinciana de unos trescientos mil habitantes, como una Albuquerque en Nuevo México, en Estados Unidos, y muy semejante a las ciudades de Castilla por el clima). Años de profundas experiencias juveniles. La militancia progresista en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter (a los doce años ya había vencido el cerro San Bernardo con más de 4.800 metros de altura, lo que me servirá en mi futura «experiencia» para atravesar en auto-stop toda Europa y el Medio Oriente. En plena adolescencia, a los quince

1. Fue posteriormente decano de la Facultad de Ciencias Exactas, en Física, en la Universidad Nacional de Buenos Aires, en la época del Rector Puiggrós.

años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Bernardo de Clairvaux, pero integrado al compromiso social, gremial, político. Fui fundador, con otros compañeros, de la Federación Universitaria del Oeste (la FUO), presidente del Centro de Filosofía y Letras (CEFYL). Por huelgas que realizamos estuve preso con otros dirigentes de los movimientos estudiantiles contra Perón en 1954. Era una época de formación acelerada de una personalidad práctica, cristiana,[1] social, política, intelectual.

Entré en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo,[2] universidad en donde había cursado igualmente en una escuela técnica agrícola el bachillerato denominada Domingo Faustino Sarmiento (1946-1951), y había asistido durante cinco años a la Escuela de Bellas Artes, hasta 1954 (porque pensaba antes ser artista, arquitecto, para lo que siempre he sentido gran inclinación, y mi hija Susanne Christine ha como llenado ese vacío en mi vida, realizando siendo arquitecta en Berlín). Escribir posteriormente una «Filosofía de la Producción» (inicio de una futura «Estética de la liberación») no me era algo extraño.

Era un momento muy particular de la historia de la Facultad de Filosofía. Dominaba la «tercera escolástica». Fueron mis profesores en Mendoza, entre otros, Ángel González Álvarez y Antonio Millán Puelles de la Universidad de Madrid, además, de un Mauricio López, que morirá después de torturado por la represión militar en 1976, Arturo Roig y Guido Soaje Ramos, mi profesor de ética. Este último, católico de derecha (hasta el pre-

---

1. En movimientos de la época como los judíos en lo que participó G. Sholem o W. Benjamin en Alemania, o islámicos como los «Hermanos musulmanes» en Egipto.

2. Véase *Facultad de Filosofía y Letras. Memoria histórica (1939-1964)*, Instituto de Filosofía (Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza (Argentina), 1965. La filosofía empezó a enseñarse en Mendoza al menos en 1767, y fue dictada por Esteban Sinfuentes, chileno, en el Colegio de los jesuitas (véase Guillermo Furlong, *Los jesuitas en Mendoza*, Talleres San Pablo, Buenos Aires, 1947, p. 14), aunque después se interrumpió su dictado.

sente), tenía una espléndida formación filosófica. Nos exigía dominar el griego y latín, nos recomendaba estudiar el alemán (cursos enteros versaron sobre los fenomenólogos alemanes éticos; sobre Max Scheler, von Hildebrandt, etc.), aunque fundamentalmente Aristóteles y Tomás de Aquino. Durante cuatro años (desde el segundo de mi carrera) cursé ética con Soaje Ramos. Fue la vértebra de mis estudios; lo fue la ética y lo sigue siendo. Creo que conozco los clásicos, en sus lenguas, y en detalles bien precisos.

Como decía, leíamos Platón y Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán. Por mi parte, seguidor democrático de Jacques Maritain —contra el fascismo derechista de alguno de nuestros profesores—, conocí pronto a Emmanuel Mounier. Junto a la fundación de la Democracia Cristiana (¡pecados de juventud!), la militancia cristiana, y la lucha gremial, los estudios apasionados llenaban todas las horas de mi vida juvenil. Un exigencia de pobreza subjetiva me hizo presentar mi candidatura en los terciarios franciscanos.

Terminando mis estudios de filosofía (cinco años) en septiembre de 1957, y como había conseguido una beca para estudiar en Madrid, comenzaba una nueva etapa apasionante de mi vida. Tiempo después recibí una medalla de oro por el mejor promedio de mi promoción en Mendoza. Me extrañó, ya que con tantos compromisos políticos, gremiales y de otro tipo, había estudiado, es verdad, pero no había para nada intentado tener un «buen promedio».

La mentalidad «colonial» latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi a deber realizar la «experiencia europea». Era, de hecho, la primera generación de posguerra que podía hacer esto (algún compañero me había anticipado en dos años). Ninguno de mis maestros había ido a Europa a estudiar -no pudieron hacerlo durante la guerra y en la inmediata posguerra. No teníamos contactos por nuestros profesores ni con Francia ni Alemania. Estados Unidos estaba completamente fuera del horizonte del Cono Sur latinoamericano. Había entonces que comenzar por España.

§ 2. Del doctorado en filosofía en Madrid a la experiencia de Israel (1957- 1961)

Salía del puerto de Buenos Aires en un barco de la compañía italiana «C» (cuatro veces atravesaría el Atlántico por barco). Permanecí en la popa hasta altas horas de la noche. El barco se fue internando en el Río de la Plata. En el atardecer las luces de Buenos Aires se fueron alejando. Sabía que me ausentaba por mucho tiempo. Mi beca era por un año. ¡No sabía, sin embargo, que no regresaría sino diez años después! Como el barco en el que crucé el Atlántico levanté ancla, y la mantendría en alto hasta que fuera necesario. Era alguien completamente libre que iba en búsqueda de su proyecto. Nada me ataba al pasado. El futuro era absolutamente incierto pero estaba decidido a discernirlo y construirlo con claridad.

Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. De Montevideo nada había escuchado en mis estudios. Poco podía decir de Uruguay. Y ¡qué decir del Brasil! Me era completamente extraño en mi educación complemente eurocéntrica. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta! El Río de Janeiro esplendoroso, bellísimo, llegando desde el Océano. ¡Nunca visto! La capital de todo el Imperio Portugués después del 1808. El Recife colonial, tropical, capital tanto tiempo de todo el Brasil. Después, Dakar en Senegal, el mundo bantú...; posteriormente la Casablanca musulmana en Marruecos, el mundo árabe oriental (que con los años habría de conocer y admirar desde Marraquesh a Egipto, la India... y hasta la isla de Mindanao en Filipinas). ¡Todo de pronto y en un viaje de veinticuatro días, con veinte personas en un solo camarote —porque era el pasaje más barato que pude comprar—! Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían *sido absolutamente desconocidos*. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya tropezado, descubierto, *para siempre*, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte teórico y práctico. Barcelona, el puerto, el tren a Madrid, el Colegio Guadalupe donde vivían doscientos estudiantes

de todos los países latinoamericanos. Ahora América Latina tenía rostros diversos, nombres, vidas, amistades. En Madrid terminé de descubrir América Latina y se desarrolló una experiencia no sospechada con anticipación: no era europeo (y el español, aunque europeo «de segunda» en esa época, sí lo era), sino latinoamericano.

La universidad madrileña, en tiempos de Francisco Franco no era superior a la de Mendoza. Tomé las clases de López Aranguren como profesor de ética, los cursos esporádicos de X. Zubiri, P. Laín Entralgo o Julián Marías. Cumplí con los cinco cursos exigidos para el doctorado (notas máximas en todos ellos, sin dificultad). En junio había trabajado duro, aprendido poco. Había escrito una tesis para la reválida en Madrid: *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*.[1] Presenté otro trabajo para ganar un premio de investigación en el Colegio Guadalupe de Madrid: *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica* del siglo XVI.[2] Para ello me trasladé a Salamanca.

Con cien dólares, que me envió mi padre para ir a un campo de trabajo en Alemania, partí mochila en hombro en *auto-stop* hacia París (donde tenía una beca para estudiar francés en el Instituto Católico). En Montmartre cambié de rumbo gracias a Charles de Foucault (un místico francés que vivió en Nazareth y murió entre los Taourecs del Sahara). En vez de Alemania me iría a Israel, a buscar en el Oriente el origen de América Latina. Durmiendo en el suelo, pidiendo para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg (donde caminé en las laderas del Schwarz Wald con Norberto

---

1. Un texto fechado en 1959. Años después apareció la primera parte del trabajo que incluía las posiciones hasta la del sofista Protágoras, bajo el título de *El bien común I*, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco, Arg.), 1968, 82 p.; nunca se publicó la segunda parte.

2. Allí estudié el pensamiento de Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás y otros, gracias a los materiales existentes en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. El trabajo data de marzo de 1958, 221 p. Estos materiales se incorporaron a la posterior tesis doctoral.

Espinosa, compañero y filósofo mendocino que pudo seguir algún seminario con Heidegger y obtener su doctorado en filosofía.), al San Gotardo, a Florencia, Bolonia, Roma, hasta el puerto de Nápoles. Obteniendo un pasaje de cuarenta y seis dólares (que es lo que me quedaba) en la borda de un barco turco, navegué de Nápoles a Beirut en Líbano. Allí recuerdo la Plaza de los Mártires, el *auto-stop* por el valle de Staura en tiempos de la guerra sirio-libanesa. De Beirut a Damasco, siempre en *auto-stop* pero ahora con un camión militar del Líbano, oyendo el ruido de los disparos balas a corta distancia. Llegué a la frontera de Siria, y siendo transportado por camiones de guerra divisé desde la montaña la idílica Damasco, de la enorme mezquita, de las murallas del Pablo de Tarso. Viví pocos días en el barrio cristiano de Bab Tuma. Tuve tiempo de ir al convento Mar Elias en las montañas al norte de Damasco donde permanecí días contemplando el Gran Desierto arábigo que termina en la Mesopotamia. De allí a Ammán con un tren que atravesaba ahora otro desierto (que a veces me hacía recordar a mi La Paz de la infancia), y por fin Israel, Jerusalén. Estuve por primera vez dos meses en la Jerusalén árabe. De Jerusalén a Tel-Aviv, a Haifa, a Nazareth. Allí tuve conocimiento de Paul Gauthier, un obrero y sacerdote francés. Me invitó a regresar cuando terminara mi doctorado en Madrid. Un mes de trabajo manual en el *shikún* (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto... Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, mesiánicas, carnales...

De retorno a España por Tel-Aviv, Marsella, Toulouse, Madrid, debí acelerar la tesis doctoral para retornar a Israel. La tesis que deseaba defender intentaba dar la razón a Jacques Maritain, el autor de *El Humanismo integral*, y que nos había inspirado en las luchas universitarias del movimiento llamado «Humanista» en Argentina. Quería defender su posición en la controversia con Charles de Koninck, profesor de la Universidad de Laval (en Canadá) y tomista conservador. Luchaba contra corriente al exponer una filosofía política donde se proponía la democracia y la primacía de la persona en una sociedad corporativista como la España

en época de Franco. Sin embargo se me respetó, y mi tesis sobre *La problemática del bien común, desde los presocráticos hasta Kelsen*, se abrió camino. Tres gruesos tomos,[1] presentados en abril de 1959. Decía en su primera página, como recuerdo de la experiencia de Israel: «Bienaventurados los pobres...».[2]

Sólo deseo recordar que la primacía del bien común, el de la sociedad, se jugaba para Maritain en el nivel de lo que él denominaba el «individuo». Por el contrario, la «persona» era trascendental o sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella; era de alguna forma la futura exterioridad de E. Levinas. En ese momento, sin embargo, proponía un «comunitarismo» (desde la primacía del bien común), un «pluralismo» (en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común) y un «personalismo» (en cuanto a la realización concreta de cada persona particular). Era como un presagio o un comenzar a vislumbrar lo que con posterioridad llamaría la «alteridad» del Otro (la «persona») con respecto a la «totalidad» (el sistema social de los «individuos»).[3] Había echado un cierto fundamento a una filosofía política personalista, que sólo comenzaba a organizarse.[4]

Defendida la tesis de doctorado en filosofía (con un tribunal formado por López Aranguren, Millán Puelles, entre los cinco profesores), marché de inmediato a Israel. De Barcelona a Haifa (cuatro veces crucé el Mediterráneo en barco, cuyas costas conocí

---

1. La primera parte («Introducción a la temática del bien común. Fundamentación para un comunitarismo personalista») t. I, 348 p.; la segunda («La existencia del bien común», t. II, 308 p.; la tercera («Naturaleza del bien común»), t.III, 288 p.

2. Original inédito, primera página.

3. Tomo III de la tesis, p. 267. La persona podía trascender un cierto organismo societario (hoy lo denominaría «sistema» social, en el sentido de N. Luhmann), pero, en el nuevo orden no podía escapar a otro orden societario. Siempre la persona es miembro de una «comunidad».

4. En esa época, como he dicho, el debate se establecía ante una obra tal como la de Charles de Koninck, *La primacía del bien común contra personalistas. El principio del Orden Nuevo*, trad. cast. edición de Cultura Hispánica, Madrid, 1952, y, del mismo autor, «In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good», en *Laval Théologie et Philosophie* (Québec), I, 2 (1945), pp. 9-109.

palmo a palmo, en el sur de Europa y el norte de África). El imperio romano comenzó a hacérseme familiar, sus grandes piedras rectangulares de los caminos, de los templos, de las termas... en torno al Mediterráneo.

Los dos años de la experiencia israelita, carpintero de la construcción en Nazareth, pescador en el lago Tiberiades en el kibutz Ginosar, peregrino de toda Palestina (desde el monte Hebrón al norte hasta el kibutz En-geddi en el sur), estudiante de hebreo en el *Ulpán* (el curso de *Alef milím*) para el nuevo inmigrante (*olé jadash*). La vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los «pobres» (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano. Contándole la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazareth, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el Imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó: «¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?»

Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!». Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica, teórica, filosófica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por días, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción excluidos injustamente en un Israel que ejercía un racismo despectivo y opresor con respecto a mis compañeros palestinos. Yo mismo era miembro de la *Istadrutz* (Confederación de los Trabajadores en Israel), *tavzán gimel* (carpintero de «tercera» categoría), entre árabes discriminados en mi apreciada Israel. Recuerdo a Bulos, sus cafés que bebíamos con profundo compañerismo en su caverna por casa; de Musa, en su choza donde dormimos ves-

tidos, comimos pescado asado en las rocas... Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado... pero milenario y sabio. Triste de su presente; orgulloso de su espléndido pasado. El lugar, además, hacía referencia a la *Achsenzeit* de Karl Jaspers, a los profetas de ese pueblo, a un tal Jesús de Nazareth, a palestinos y hebreos, helenistas y romanos, a cristianos bizantinos bajo el dominio de Constantinopla, a las invasiones árabes, a las turcas, inglesas, israelitas sionistas... Tierra de muchas historias que se iban depositando en mi memoria... ¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana... ? No lo sé. Lo que sé es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad. El mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva.

Por ello en el «retorno» a Europa, al observar las altas cruces sobre los templos en Grecia, todo me pareció extraño. La visita minuciosa de Atenas (la esplendorosa visión desde junto a la *Dike áptera*, en la Acrópolis, hacia el golfo de Salamina), del Acro-Corinto, de las ruinas de Delfos recordando a Sócrates, del Monte Athos de los monjes cuasi-maniqueos, de la Tesalónica centenaria, de la Stágira de Aristóteles entre las hermosas montañas verdes de Macedonia... se me manifestaron ahora existencialmente como extraños. Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado también extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «destruir» el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas (si me refiriera a nuestro padre dominador: Hernán Cortés, porque nuestra madre Malinche exige otra historia, la del Océano Pacífico, como veremos). Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. De esta experiencia casi vio-

lenta, con matices fuertes, profundos, surgen mis dos primeras obras (que escribiré todavía en Europa, en Francia, de 1961 a 1964).

El humanismo helénico, mi primer obra escrita desde 1961 (que será publicada por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires en 1976, y que será sepultada hasta 1983 en las bodegas de la editorial, por la proscripción de mi nombre en editoriales y correo[1] por la dictadura militar de J. R. Videla), retomaba mucho del material de mi tesis doctoral sobre los griegos, pero intentaba definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana (la *Lebenswelt* helénica) que se reflejaban en su filosofía: el monismo (el «uno»: *tò én*) del ser (*tò éinai*), se manifestaba antropológicamente en el dualismo óntico (*tò ón*) del cuerpo-alma, y en la aporía ético-política del intentar alcanzar la perfección en la contemplación (*bíos theoretikós*) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Ética del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer). La filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque la filosofía como método hubiera tenido una intervención importante griega, pero no exclusiva). Había que distinguir entre la filosofía *como método* (que tenía a Grecia entre sus orígenes, así como la China, el Indostán, etc.) y la filosofía *como tema* (lo que se piensa con dicho método: por ejemplo, el tema de la realidad vivida desde la experiencia de la cultura semita o de la latinoamericana). Necesitaba encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen (y como el origen de la filosofía sin más, lo cual es falso), sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (*como tema*) que la griega.

---

1. Recuerdo que un amigo me escribió que no podía enviarme una obra mía de Argentina que le estaba pidiendo, porque mi nombre estaba proscrito por los militares: el correo no podía distribuir correspondencia o libros míos. En la Editorial Siglo XXI de Buenos Aires, guillotinaron en cuatro partes los ejemplares todavía sobrantes de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

En efecto, en *El humanismo semita* (escrito hasta 1964 en París, y publicado en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires, en 1969), intentaba mostrar, en cambio, que la *experiencia existencial* de los pueblos semitas (desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes), por partir desde más allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica (la «carne», la *basar* hebrea, como la persona son «una», sin dualismo de cuerpo ni alma), de donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta en favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia. Es una ética política de unidad antropológica, donde se afirma la corporalidad sexual, y por ello la mujer encuentra un lugar más adecuado. Martin Buber me ayudaba en aquel momento, entre otros. Todo partía del conocimiento de la lengua hebrea que había leído y hablado en la vida cotidiana en mi estadía en Israel. Cuando debí examinarme en hebreo en París, hice mi examen con el Prof. Caselles hablando en hebreo; en una hora aprobé los tres cursos que debía cursar para obtener la licencia en estudios de la religión.

De retorno a Europa, entonces, de Grecia pasé a Yugoslavia, siguiendo el Danubio llegué de Belgrado a Viena, pasé a Alemania y me instalé en Francia, en París como punto de referencia. Comenzaba ahora la experiencia filosófica propiamente dicha.

§ 3. La reconstrucción del pensamiento filosófico en Europa hasta los primeros años de retorno en América Latina (1961-1969)

En París era el tiempo de la guerra de liberación en Argelia. Mis compañeros de estudio tenían la experiencia de haber sido soldados en las colonias francesas de ultramar. No eran provincianos como las generaciones que vendrán después, hasta el presente; tampoco lo era su filosofía (como provinciana será la filosofía francesa posterior). Había muerto hacía poco Merleau-Ponty. Vivía Sartre. Por mi parte seguía los cursos de Paul Ricoeur en La

Sorbonne. Vivía en *rue de l'Harpe 26*, sexto piso, una habitación de tres por cuatro metros con baño común para muchas otras habitaciones (entre las avenidas Saint Germain des Près y Saint Michel, en Saint Severin, en pleno Barrio Latino). Años apasionantes. Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años —allí me enteré de cuanto libro había en Francia y Europa; un trabajo de «rata de biblioteca» sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, escrita hasta 1968, y publicada en 1974) hubieran sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo cotidiano. Tuve un contacto muy cercano con los sacerdotes obreros de la Misión de Francia, con el diálogo entre marxistas y cristianos, con los movimientos en favor de la liberación de Argelia...¡Era un estudiante militante muy integrado a la Francia popular!

Mi primer descubrimiento filosófico fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty, de *La fenomenología de la percepción*, y del Husserl traducido por P. Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran *Historia y Verdad*, y su obra de ese año 1961: *La simbólica del mal*.[1] Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente, novedosa. Procedía de una posición filosófica tradicional. El proyecto latinoamericano que iba tomando forma exigía otra formación teórica. En ese momento, en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba *fuera de la historia*. Era necesario, desde nuestra pobreza colonial, encontrar un *lugar* en la Historia Mundial, descubrir nuestro ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para «encontrarnos un espacio propio».

---

1. Mi deuda con Paul Ricoeur la he expuesto en un artículo titulado «Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica a una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur», en *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*. Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107.

Mientras tanto, en 1963, obtuve una beca y me trasladé a Maguncia, al Instituto de Historia Europea en Alemania. En Munich conocí a Johanna, mi esposa. Mi primer hijo nacerá después en París, y en Maguncia mi hija. Aquí complementé mi formación con estudios de historia. Así surgió la idea de realizar un doctorado en historia en La Sorbonne —bajo la dirección de Joseph Lortz en Maguncia y de Robert Ricard en París—. Comencé a practicar, no sólo la filosofía (y la ciencia de la religión que venía cursando en el Instituto Católico, y cuya licencia en ocho semestres finalizaría en 1965), sino también la historia. Era un proyecto de historia empírica latinoamericana, que posteriormente presentaría como tesis doctoral en París: *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio* (1504- 1620).[1] Esta investigación me llevará durante tres largos veranos a Sevilla, a trabajar en el Archivo General de Indias, y a comenzar a desarrollar cierta pericia en la ciencia histórica. Era, como lo habíamos descubierto en Nazareth, el comienzo de una historia escrita *desde los pobres, desde el indio americano*. Ellos eran el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.

En 1964 habíamos organizado, con estudiantes latinoamericanos que vivían en toda Europa, una «Semana Latinoamericana» —que posteriormente fue publicada en *Esprit*.[2] Personalmente le pedí a Ricoeur que hablara sobre «Tâches de l'educateur politique». Entre otras cosas nos dijo:

---

1. Obra que apareció en francés en la Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970, en un volumen (conteniendo tres capítulos, que son los que defendí en La Sorbonne en febrero de 1967): *Les évêques hispano-américains. Defenseurs et evangélisateurs de l'Indien. 1520-1620*, 286 pp.; y en castellano se editó en offset en nueve volúmenes en el CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, más de 2.300 p.

2. Bajo el título de «Amérique Latine et conscience chrétienne», n.° 7-8, julio-agosto (1965). En mi artículo «Chrétientés latinoaméricaines», pp. 2-20, puede verse la influencia ricoeuriana cuando se dice: «Tout système de civilisation s'organise autour d'une substance, d'un foyer, *d'un noyau éthico-mythique* (valeur fondamentales du groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des *mythes* de base de la communauté, la philosophie de la religion étant, à cet effect, un des instruments indispensables» (pp. 3-4). «[...] ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'à présent» (p. 5). Este artículo, desarrollado, apareció como librito posteriormente (*América Latina y*

> «Me parece que una de las tareas mayores del educador hoy consiste en integrar la civilización técnica universal con la personalidad cultural, tal como la he definido más arriba, con la singularidad histórica de cada grupo humano.»[1]

Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional.

En 1965, en Münster (Alemania), escribí el pequeño libro sobre historia de la Iglesia en América Latina: era el primero en su género. Era el horizonte de comprensión de mi tesis doctoral sobre el tema en La Sorbonne con Robert Ricard, donde expresaba:

> «Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleo* (*noyau*) *ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad.»[2]

conciencia cristiana, IPLA, Quito, 1970), con un nuevo trabajo: «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana» (pp. 63-80). En miobra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, aparecen artículos míos desde 1964, donde puede verse la influencia ricoeuriana en el análisis de la cultura latinoamericana.

1. Art. cit., en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. En esa «Semana» hablaron igualmente Claude Trestomant, Yves Congar, Josué de Castro, Germán Arciniegas (aunque no se publicó su trabajo), etc. En 1965 publicaba en la revista de Ortega y Gasset en Madrid, *Revista deOccidente*, un artículo titulado «Iberoamérica en la historia universal» (n.° 25 [abril 1965], pp. 85-95), en el mismo sentido.

2. «La civilización y su *núcleo ético-mítico*» en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Estela, Barcelona, 1967, p. 28. En 1967, al regresar a Argentina después de diez años de la experiencia europea, al pasar por Barcelona, procedente de Génova, en el Eugenio «C», un barco italiano, recogimos el primer ejemplar de este libro, que crecerá con el tiempo y del que apareció en 1992 en Mundo Negro, Madrid, su sexta edición castellana (bajo el título: *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492-1992*), y ha sido traducida al inglés (Eerdmanns, Grand Rapids, 1981), al alemán (Grünewald, Mainz, 1987), y al italiano (Queriniana, Brescia, 1992). Llenaba una necesidad subjetiva de llegar a lo «concreto» del acontecer histórico latinoamericano, en un aspecto sumamente relevante de la experiencia popular: el imaginario religioso, sintetizando sí mis estudios de licenciatura en ciencias de la religión y mi proyecto latinoamericano de interpretación filosófica y de transformación político-social. Este libro es anterior entonces al 1968, a la II Conferencia de Medellín, y a la futura Teología de la Liberación, a la que ciertamente influenciará en su nacimiento (como lo reconocen sus gestores) dándole una impronta latinoamericana no meramente cuantitativa o sociológica, como era el estilo anterior a la aparición de esa *historia*.

También en 1965 publicaba en la *Revista de Occidente* un artículo programático: «Iberoamérica en la Historia Universal».[1] Si se lo lee hoy atentamente se podrá comprender que allí ya se encontraba, *ab ovo*, todo el proyecto posterior. Sin embargo, el mundo amerindio no tenía hasta entonces un lugar propio, aunque le dedicaría a la defensa del indio los ocho tomos de mi tesis publicada en rotaprint por Ivan Illich en el CIDOC de Cuernavaca. El lugar de los pueblos originarios en la Historia Mundial sólo la expondré en 1966, en mi semestre como profesor universitario, en un curso en la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco, Argentina), como viaje anticipado, y como un primer aterrizaje en mi Argentina.[2] Ese curso se publica por primera vez en el tomo II de estas *Obras selectas*.

En efecto, como profesor de filosofía e historia de la cultura en Resistencia, escribí un curso completo sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,[3] donde desarrollé inicialmente una visión del pasaje desde el Extremo Oriente de todos nuestros pueblos Amerindios; un Asia oriental donde se encuentra nuestra primera historia (proto-historia), y ahora sí descubriendo su *lugar* en la Historia Universal de «Malinche». Mientras que H. Cortés, desde Europa, procedía de las invasiones indoeuropeas del caballo y el hierro, y de semitas, hasta alcanzar el origen de la Modernidad: el 1492. La conferencia dictada en 1966, en una primera estadía de regreso en Argentina, titulada «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Uni-

---

1. Art. cit., pp. 85-95.

2. En 1966 obtuve una beca de la Organización de los Estados Americanos (OEA) para estudiar con Leopoldo Zea en México, pero habiéndoseme propuesto una cátedra en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Argentina), decidí comenzar la docencia universitaria.

3. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1966, 275 p. Véase la interpretación de mis trabajos histórico-filosóficos en Roque Zimmermann, *Uma Abordagem filosófica a partir de EnriqueDussel (1962-1976)*, Vozes, Petrópolis, 1987, cap. II: «A histórica », pp. 61 ss.; y Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Friburgo, 1992, cap. 3: «Zur geschichsphilosophischen [...] Konseption Enrique Dussel» pp. 57 ss.

versal»[1] (como puede verse tenía el mismo título que el curso que había dictado en la Universidad), fue como una declaración hermenéutica de principios —no sabía en esa época la originalidad del tema que me opondría muchos años después a I. Wallerstein y a muchos otros—. Describía el cómo la «civilización» universal técnica (en el lenguaje de Ricoeur) impactó a las culturas prehispánica, para ir constituyendo el «núcleo ético-mítico» de la cultura latinoamericana como todo, y desde ella las historias culturales «nacionales».

Regresé definitivamente a Argentina en marzo de 1967. Con materiales acumulados durante años en Europa. Escribí ya de regreso en Mendoza, como profesor adjunto en Antropología y después titular en Ética (en la Universidad Nacional de Cuyo), en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*,[2] cuyo subtítulo indicaba: «Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América». Cerraba así la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos que habían caído en el régimen de lo que Kierkegaard llamaría la «Cristiandad». La Cristiandad pasaba así de la reconquista de España (en aquella Covadonga del 718) a la conquista de América (desde el 1519 en México). Se trataba del «choque» de civilizaciones, de culturas, de visiones del mundo (desde los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del «choque» que realizarán las Cristiandades europeas modernas para constituir el mundo periférico colonial).

Era justamente este «choque» entre dos «mundos», el europeo y el amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) la que veníame

---

1. En rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, Resistencia, 1966. Posteriormente publicada repetidas veces, por ejemplo, bajo el título de «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* (Mendoza, Arg.), 4 (1968), pp. 7-40. Apareció también en *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 205 ss. En agosto de 1968 dictaba un curso sobre «Cultura latinoamericana» (Villa Devoto, Buenos Aires), inédito, que comenzaba sobre: «I. Para una filosofía de la cultura. Civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida» (pp. 33 ss.).

2. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

preocupando. Era el enfrentamiento asimétrico entre dos «mundos», con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista como origen de la Modernidad. Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas en todo el Planeta (una dominante y las otras dominadas).[1]

Como transición hacia una nueva etapa, venía efectuando unos seminarios de historia de la filosofía. Todo ello se concretó en *Para una de-strucción de la historia de la ética*.[2] Los tomos II y III de esta historia nunca fueron escritos (aunque existe el material para su redacción). En ese momento, igualmente, en un seminario sobre la dialéctica de Hegel, desarrollé los fundamentos del discurso ontológico.[3] También dictaba clases de filosofía en una Escuela de Periodismo, las que quedaron escritas y que se publican en estas *Obras selectas*, en el tomo III.[4]

---

1. Sobre la cultura véase mi reciente colección de trabajos *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, Paulinas, São Paolo, 1997 (posteriormente publicado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, con otros artículos sobre el tema).

2. Escrita en 1969, y publicada en la Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1973. Allí se exponía la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler, anterior al inicio de la Filosofía de la Liberación. Era el punto de partida de la *Ética ontológica* (contenidos en los capítulos I y II de la futura *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, t. I).

3. Escrita igualmente en 1969, objeto de un seminario dictado en 1970, sobre la diálectica de Hegel (Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972), que será integrada posteriormente al *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*. Pertenece todavía a la etapa previa a la filosofía de la liberación.

4. *Lecciones de Introducción a la filosofía o Antropología filosófica*, off-set, Mendoza, 1969, t. I, 64 p. Cap. I: «El ente que es en el mundo. La crisis de la ciencia europea»; cap. II: «La fenomenología como método filosófico. Crisis, conversión y pasaje a la trascendencia»; capIII: «¿Por qué la Antropología filosófica es la Introducción a la filosofía? La Ontología fundamental». Con el mismo título, t. II, 180 p. Cap. IV: «El origen del hombre. Diversos niveles constitutivos del mundo cultural»; cap.V: «El hombre en el pensamiento griego y neoplatónico»; Apéndice: «Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XV». Esta obra inconclusa e inédita hasta el presente explicaría el comienzo de la *Para una ética de la liberación latinoamericana*.Es ahora incluida en el tomo III de estas *Obras selectas*.

§ 4. Sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (1969-1976)[1]

La situación política desmejoraba a finales de la década del sesenta.[2] Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general J. C. Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre los grupos populares. En 1969 se produce el «Cordobazo» (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México en Tlatelolco, en París o Frankfurt en el año anterior). En una reunión interdisciplinar con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la «Teoría de la Dependencia». Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy daba a conocer *¿Existe una filosofía en nuestra América?*,[3] donde liga la imposibilidad de una

---

1. Véase al respecto el artículo de Eduard Demenchonok, «La Filosofía de la Liberación latinoamericana», *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation», en *Philosophical Forum* (Nueva York), 1-2 (1988-1989), pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos: «Retos actuales a la Filosofía de la Liberación en América Latina», en *Libertação/Liberación* (Porto Alegre), 1 (1989), pp. 9-29 (publicado también en Lateinamerika [Rostock], 1 [1987], pp. 11-25). Hemos situado a la filosofía de la liberación en su contexto en el artículo: «Una década argentina (1966- 1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en *Reflexão* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para ubicar la Filosofía de la Liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, véase mi artículo: «Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana», en *Ponencia*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo «Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowledge*, University of America, Washington, 1980, pp. 108-118; igualmente en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45; e «Histoire et Praxis (Orthopraxis et Objectivité)», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp. 147-161.

2. Véase mi artículo ya citado «1966-1976: Una década argentina y el origen de la filosofía de la liberación», en mi libro *Historia de la Filosofía latinoamericana y la Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1966, pp. 55-96.

3. Siglo XXI, México, 1969.

filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del «último Heidegger») en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, sugerido por J. C. Scannone, miembro fundador del grupo.[1] Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*;[2] el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3 del tomo I. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en M. Heidegger, Aristóteles, etc.), la «vía corta» de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad metafísica del Otro».[3] ¿Por qué Levinas?

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse una subjetividad como «señor» ante otra subjetividad como «oprimida», pero ahora en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo

---

1. Sobre la historia de la Filosofía de la Liberación véase E. Dussel-E. Mendieta-C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, Siglo XXI, México, 2010, pp. 399-417.

2. Comenzada a escribir a finales de 1969, se publicaba en 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II. El tomo III aparecerá en el exilio de México, en la Editorial Edicol, 1977. El tomo IV y V en la USTA, Bogotá, 1979-1980. Los cinco tomos fueron escritos, entonces, desde finales de 1969 a mayo de 1975, mes en el que comenzó mi exilio, después de que en la noche del 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba, que destruyó el frente de mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Los tiempos de torturas, muertes, esapariciones en manos de la extrema derecha habían comenzado. Eduard Domenchonok acaba de publicar en Moscú un comentario a la clase que dicté el día posterior al atentado de bomba sobre la *Apología de Sócrates* (publicada al final de mi obra *Introducción a una Filosofía de la Liberación*, Extemporáneos, México, 1977). La situación política de Sócrates, los motivos de su condenación a muerte, eran muy semejantes a los míos: se le acusaba de «envenenar la mente de los jóvenes», a él con el ateísmo, a mí con el marxismo (analogía impactante por lo injustificado de las razones, que en realidad criticaba a la filosofía como crítica). Comenté línea por línea la Apología y la fui aplicando a la situación argentina del 1973. Sobre la Para una ética de la liberación latinoamericana véase la tesis de Emma Paz Pazmiño, Filosofía de la Liberación latinoamericana. Aspectos fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1985, 269 p.

3. §§ 13-19; pp. 97-156.

originario de la «Modernidad», imposible de ser descubierto por E. Levinas.) Centro-Periferia en el mercado mundial; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional —clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta «experiencia originaria» —vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía como ser colonial—, quedaba bien indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro) como *pauper*.[1] El pobre, el dominado, el indio masacrado, el afro-americano esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el obrero creando plusvalor, etc.)... no pueden partir simplemente de «la estima de sí mismo (*l'estime de soi)*».[2] El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: «—¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!».

El *origen radical* no es afirmación de sí-mismo (del *soi-même* francés, el *self* de un Charles Taylor), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como digno, descubrirse como persona. Estamos *antes* de todo ello. Estamos frente al esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la «interpelación» originaria.[3] Alguien puede tener «une réponse responsable à l'appel de

---

1. E. Lévinas habla del Otro (*Autrui*) como «pauvre», pero igualmente lo hará Marx, como veremos —y dentro de una misma tradición—, originadas ambas en el último Schelling y Feuerbach.

2. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1991, p. 382.

3. Este tema lo he expresado nuevamente, después de más de veinte años, en mi reciente debate con Karl-Otto Apel, marzo de 1991, en mi ponencia: «La razón del Otro.

l'autre»[1] —es toda la cuestión de la «conciencia *ética*»—.[2] Pero, opino, el «sí-mismo» del «oyente-responsable» se afirma como digno en la medida que «anteriormente» ha sido impactado por la súplica del Otro, anterioridad a toda reflexión posible; la responsabilidad o el «tomar-a-cargo-al-otro» es *a priori* a toda conciencia refleja. Se responde responsablemente ante el miserable cuando ya nos ha «tocado». El sí-mismo (*soi-même* o *self*) se autocomprende reflexivamente como digno en el «acto de justicia» hacia el Otro como respuesta y en cumplimiento del acto de solidaridad o servicio (el *habadáh* semita) exigido antes por el Otro. Heidegger no logra superar el horizonte del «mundo», aunque lo intenta; Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-même* como origen. Levinas nos permitió situar al *Autrui* como origen radical de la afirmación de la «comprensión del ser» o del «sí-mismo». La Filosofía de la Liberación había accedido, en los finales de la década del sesenta, a aquello a la que Heidegger se refiere como «el ámbito», o que Ricoeur exige como necesario cuando escribe: «une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice».[3] La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del «mundo» o del *soi-même* como reflexivamente digno, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que «inicia» el Otro —al menos en este punto la Filosofía de la Liberación da la razón a Levinas.

La *interpelación* como acto de habla», en *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121, publicada con los restantes materiales del debate en la editorial Siglo XXI, México, 1994.

1. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 391.

2. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en el § 24: «*La conciencia ética* como oír la voz-del-Otro» (t. II, cap. IV, pp. 52-58). La mera «conciencia *moral*» aplica (*applicatio* o *Anwendung*) los principios del sistema vigente; la «conciencia ética» se abre a la exterioridad y tiene criterios de discernimientos: «Qui donc distinguera le maître du bourreau?» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 391).

3. *Op. cit.*, p. 382.

Pero no era sólo Levinas, era igualmente Marcuse y la Escuela de Frankfurt, al «politizar» la ontología heideggeriana:

> «El Estado de bienestar capitalista es un Estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora.»[1]

Pero, en ese momento, y por una crítica a Hegel —que ocasionalmente se estudiaba mucho en esos años ya que era el segundo centenario de su nacimiento, 1770-1970—, descubrimos la importancia del último Schelling, el de la *Filosofía de la Revelación*, de las clases del 1841 en Berlín (con la presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Los «poshegelianos» tenían un sentido *de la realidad (Wirklichkeit, realitas)* que trascendía el horizonte del ser hegeliano.[2] El Otro estaba «más-allá-del-Ser», y en esto coincidían Levinas, Sartre (el de la *Critique de la raison dialéctique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*), y,

---

1. *Dialéctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1968, p. 190 (citada en *Para una ética de la liberación latinoamericana*: t. I, p. 192, nota 425).

2. Esta tesis la desarrollamos en el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y específicamente en *Método para una filosofía de la Liberación*, ya citada, pp. 114 ss. Sobre este tema véase la obra de Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder, Freiburg, 1988, 625 p., donde describe el pasaje que efectúo de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etc., hasta llegar a Levinas; y en Johann Schelkshorn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei F.Gogarten, E.Brunnerund E.Dussel*, Tesis, Universität Wien, 1989, 232 p.; o Christofer Ober, *Die ethische Herausforderung der Paedagogik durch die Existenz des Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Mai, 1990; Roberto Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, 174 p.; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Tesis, Vanderbilt University, Nashville, 1984, 143 p.; Jesús Jiménez-Orte, *Fondements Éthiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel*, Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, 146 p.

posteriormente lo descubrimos, el mismo K. Marx. Schelling, contra Hegel, habla del «Señor del Ser (*Herr des Seins*)»,[1] creador desde la Nada, posición metafísica que se encuentra presente también en Marx.[2]

Años después, en una retractación, bajo el título de «Más allá del culturalismo»,[3] criticaba mi posición anterior al 1969 bajo la denominación de «culturalismo». Era una cierta ceguera ante las «asimetrías» de los sujetos (una cultura domina a otra, una clase a otra, un país a otro, un sexo a otro, etc.), permitiendo una visión «ingenua, conservadora y apologética» de la cultura latinoamericana. En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un «lector» ante un «texto». Ahora, la Filosofía de la Liberación descubre un «hambriento» ante un «no-pan» (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un «analfabeto» (que no sabe leer) ante un «no-texto» (que no puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

---

1. «El Señor del ser (Herrn des Seins), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (*tò ón*)» (*Schellings Werke*, Ed. Schroeter, Munich, 1958, t. V, p. 306). De aquí debió inspirarse Heidegger para llamar al *Dasein* el «pastor del Ser».

2. Veáse mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 9.2, pp. 336 ss. En la clase XIII Schelling expresa: «se dice que *se ha creado de la nada (aus Nichts geschaffen)* algo, es decir que algo tiene el ser desde el querer divino» (*Philosophie der Offenbarung*, Surbkarnp, Frankfurt, 1977, pp. 179-180). Marx expresa, por una parte, que la «formación del plusvalor le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de una *creación de la nada (Schöpfung aus Nichts)*» (*El capital*, I, cap. 7 [1873]; ed. cast. Siglo XXI, t I/1, p. 261; MEGA II, 5, p. 162-163, 1; MEGA II, 6, p. 226). Y, por Otro lado Marx dice que el *trabajo vivo* «cede su *fuerza creadora (schöpferische Kraft)* por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Grundrisse*, I, ed. cast. Siglo XXI, p. 248; Dietz, Berlín, 1974, p. 214), o «lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más [plusvalor] no es reproducción, sino *nueva creación de valor (neue Wertschöpfung)*, y precisamente *nueva creación de valores* ya que se objetiva *nuevo* tiempo de trabajo en un valor de uso» (*Ibid.*, I, p. 305; p. 264-265). Reproduce el trabajo el valor del salario, pero al trabajar en el plus-tiempo de trabajo, *crea valor de la nada del capital*. Este tema lo hemos expuesto larga, precisa y definitivamente en nuestros comentarios a las cuatro redacciones de *El capital*. Es un tema «schellingiano» desconocido.

3. En la «Introducción general» a *la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t. I, 1983, pp. 34-36.

Pero bien pronto el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas.[1] Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la «irrupción del Otro»; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad* institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la «liberación». En ello Levinas no podía ayudarnos.

El tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*[2] enfoca esta problemática. Nos deparó muchas novedades —y la exigencia de constituir «nuevas» categorías en la historia de la filosofía—,[3] y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva «arquitectónica». La primera de dichas categorías a la que debimos poner toda nuestra atención fue a la de «Totalidad»[4] en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el ser

---

1. Hemos escrito en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires 1975, esta crítica explícita.

2. Escrito en 1971-1972, publicado por Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, como ya lo hemos indicado.

3. Es aquí donde el filósofo de la periferia siente tristeza, dolor y hasta ira. Hace veinte años publiqué una ética en cinco volúmenes «en español», es decir, ¡está como «inédita» para la filosofía del Centro (inglesa, alemana o francesa)! Muchos malentendidos se hubieran solucionado si mis colegas del Norte hubieran leído estos tomos. Pero como está «en español» es ¡como si no se hubieran publicado! En francés se encuentra parte del capítulo VI, tercero de este tomo II, publicado bajo el título: «Pensée analéctique et philosophie de la libération», en *Analogie et Analéctique*, Labor et Fides, Ginebra, 1982, pp. 93-120. Una nueva versión de la misma temática acabo de escribirla en el debate con Karl-Otto Apel, en *Ethikund Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990; y en el trabajo ya indicado arriba titulado: «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla (*speech act*)» (marzo de 1991), ahora desde un marco filosófico pragmático —y no meramente fenomenológico trans-ontológico, como en 1971—.

4. La categoría de «Totalidad» me la sugirió mi profesor en Francia, Yves Jolif (*Comprende l'homme*, Cerf, Paris, 1967, en el capítulo VI, I: «Totalité», pp. 139ss), pero ya presente en el *tò hólon* de Aristóteles, en el concepto de *ordo* medieval, en Kant, Hegel, Marx o Heidegger («die Ganzheit»), Sartre, Martin Jay, etc. y tan criticada por el «antiholismo» popperiano. El concepto de «sistema» de N. Luhmann (*Soziale Systeme, Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; trad. cast. *Sistemas sociales*, Alianza-Iberoamericana, México, 1991) no viene sino a mejor describir lo que entendemos por «Totalidad».

de la Totalidad vigente. El pro-yecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*ouktópos*: «lo-sin-lugar» en la Totalidad): el pro-*yecto* de la liberación del Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida *con* lo mejor de la antigua y *desde* la exterioridad del Otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro *como otro*[1] es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el «método analéctico» o de «afirmación originaria » del Otro).[2] Habíamos tratado, de manera explícita, toda la problemática del «pasaje» dialéctico (desde un momento afirmativo de la alteridad: «analéctica») de la Totalidad establecida hacia una Totalidad futura por construir gracias a una «praxis *de liberación*». En el tiempo intermedio, entre ambas Totalidades, reina la creatividad, la referencia a las exigencias del cumplimiento de los derechos del Otro, como otro que toda Totalidad vigente; el tiempo de la ética de la liberación.

Posteriormente, tocó la tarea de internarnos por niveles más concretos; eran los tomos III, IV y V de la *Ética*. Era necesario

---

1. La cuestión de la afirmación como origen de la negación de la negación fue claramente expuesta por Ricoeur («Négativité et affirmation originaire», en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 336 ss.). La única diferencia es que, a diferencia de Ricoeur y de Nabert, pensaba en la «afirmación» del Otro *como otro*, como posibilidad y punto de partida del negar la negación que pesa sobre el Otro *como oprimido* en el sistema, y sobre el mismo «yo» (*le soimême*) como dominador. El momento analéctico consistía, exactamente, en la afirmación de la persona del oprimido *como persona*, y desde dicha «afirmación» el negar, por ejemplo, su negación como «esclavo», como «objeto sexual» (mujer dominada), como «trabajo asalariado» (en el capital), etc. La cuestión del capítulo VI «El método de la ética» (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 129 ss.) toca este tema. Vuelvo sobre él en *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, a partir de una reinterpretación del Schelling posthegeliano de la *Philosophie der Offenbarung* del 1841 (Véase la tesis doctoral de Anton Peter, ya citada). La cuestión de la «Alterité» me la sugirió también el maestro Yves Jolif (*Op. cit.* cap. VI, II: «Alterité», pp. 154 ss.).

2. Posteriormente es recogida esta posición en la obra *Filosofía de la Liberación*, 5.3. Como hemos dicho más arriba, Ricoeur me aportó la idea de esta afirmación originaria en «Negativité et affirmation originaire», en *Histoire et vérité*, pp. 336-360.

ascender del nivel abstracto de las categorías tales como Totalidad, Alteridad, praxis de liberación en general, a Totalidades más complejas, concretas. La mediación, el momento de «pasaje» de lo abstracto a lo concreto fue una «Histórica»: un situar dentro de la historia mundial el hecho del mundo periférico.[1] Por ello en el capítulo VII tratamos la problemática de «La erótica latinoamericana»;[2] en el capítulo VIII: «La pedagógica latinoamericana»;[3] en el capítulo IX: «La política latinoamericana»,[4] y en el capítulo X: «La arqueológica latinoamericana».[5] Cada uno de estos «tratados» comienzan —a la manera ricoeuriana— por una «simbólica»: «La erótica simbólica» (§ 42); «La pedagógica simbólica» (§ 48); «La política simbólica» (§ 61); «La arqueológica simbólica» (§ 67). En cada una de ellas iniciábamos con una hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana a (desde las culturas amerindias, hasta la colonial o presente). Usábamos los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas, etc. En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir posteriormente:

1) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer oprimida en la erótica machista, el hijo/la hija-juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica Capital/Trabajo y Norte/Sur, el Otro humano que es como la huella en las arenas del Otro infinito, negado por la fetichización de la Totalidad afirmada ateístamente en la negación del Otro, etc.);

---

1. La «Introducción a la Tercera Parte. La histórica latinoamericana », jugaba esa función no accidental ni anecdótica (t. III, pp. 28 ss.).

2. *Filosofía ética de la liberación* [se trata del tomo III de *Para una ética de la liberación*... con otro título] (escrita entre 1972 a 1973), t. III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.

3. Escrito en 1973; *Ibid.*, pp. 123-227.

4. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1973-1974), USTA, Bogotá, t. IV, 1979.

5. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1974-1975), USTA, Bogotá, t. V, 1980.

2) la negación de la Totalidad desde un pro-yecto de liberación (del machismo, de la ideología dominante, del sistema político-económico opresor, el ateísmo de la Totalidad fetichizada; esta última, posición de Marx), y
3) el proceso de la praxis de liberación en vista del pro-yecto antedicho (describiendo los niveles de la praxis y del *ethos* liberación: del feminismo, de la pedagogía de la liberación, de una política y económica constructoras de un nuevo orden, del culto al Infinito como servicio subversivo de justicia).

Toda esta temática, *nunca tratada así en las éticas europeas* que conozco, nos permitieron reflexionar sobre nuevos problemas, que eran los que nos acuciaban (y exigían nuevo horizonte categorial y arquitectónico).[1]

En la «erótica latinoamericana», planteaba, por primera vez (al menos en nuestro conocimiento) en la filosofía latinoamericana, al comienzo de los setenta, de manera filosóficamente sistemática, la cuestión de la liberación de la mujer (en la Periferia mundial: la india, la mestiza, la mujer de pueblo, pobre... triplemente oprimida [como mujer, como clase oprimida, como nación colonial]). En ese entonces, para dar razón al feminismo, optamos, ontológicamente, por una lectura negativa de Freud; es decir, Freud propondría un diagnóstico machista o patriarcalista de la realidad femenina: «genitalidad masculina o castración [...] Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene».[2] Si esta fuera la definición de la sexualidad en cuanto tal, Freud sería un patriarcalista. Pero... si esta fuera la definición del machismo cultural que produce las

---

1. En 1974 apareció la obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, con artículos míos de esa época, que dejan ver dicha problemática. Obra incluida en el tomo VI de las *Obras selectas*.

2. *Die infantile Genitalorganisation*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, t. I, 1967, pp. 1197; en *S. Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V, p. 241 (véase nota 89 del tomo II de mi *Para una ética...*).

patologías femeninas, entonces, sería exactamente una visión patriarcalista apero al definir así al machismo se transforma en su crítica.[1] La Totalidad machista oprime a la feminidad, a la mujer. Allí descubrimos, con gran entusiasmo, cómo la «lógica de la alteridad» daba grandes resultados novedosos —sin haberlo previsto—. Si la Otra/el Otro es «nada» para la Totalidad, la mujer es esa «nada». Como en la «nada» no puede haber ninguna diferencia, no puede haberla entre «mujer» pareja sexual y erótica (del adulto-varón y la mujer) y la «madre» (con respecto al niño-varón y su madre). No habiendo posibilidad de alguna diferencia en la «nada» entre madre y pareja-mujer, todo acceso a la «mujer» (madre-pareja) es siempre relación con la «madre», es decir, es incestuosa. Sólo la *afirmación* de la «distinción» de la alteridad de la Otra/el Otro (*afirmación* de la mujer sexuada como pareja «clitoriana-vaginal ante un falo», por «distinción» de la mujer como madre pedagógica en la relación «mamario/bucal», por ejemplo) es lo que permite diversificar el «cara-a-cara» erótico-sexual del varón-mujer (en la relación sexual, por ejemplo), del erótico-pedagógico de la niña/o-madre (en el mamar, por ejemplo). La «situación edípica» es patológica y procede de una totalización represiva de la Totalidad patriarcal machista, que niega la alteridad de la mujer en su positividad de sujeto, actividad, posesión de órganos «simbólicos» positivos de la eroticidad femenina.[2] Nues-

---

1. Esta segunda posición es la que adoptaremos en el trabajo en curso sobre *Nueva erótica latinoamericana*, donde, además, deberemos comenzar a abordar la reconstrucción de la masculinidad desde una feminidad liberada. El género femenino y masculino, la feminidad y masculinidad, no se identificarán con la sexualidad femenina o masculina ni con la eroticidad femenina o masculina. Sexo, erótica y género, femenino y masculino, presentan, veinte años después de mi primer *Erótica latinoamericana*, muchas variantes. Ha aparecido *Para una erótica latinoamericana*. El perro y la rana, Caracas, 2007 Y, ante todo, para responder a razonables objeciones que me han lanzado feministas norteamericanas, en cuestiones tales como el aborto, el divorcio y la homo-sexualidad (véase algunas retractaciones de mi parte en la ponencia «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos», en *Libertação/ Liberación* [Revista de AFYL, Campo Grande, Brasil], II, 1 [1991], pp. 33-49).

2. Contra Lacan no podemos admitir el «falo» (diferente al «pene») como «símbolo» de la sexualidad en cuanto tal. Es sólo el significante masculino o de la masculinidad,

tra erótica va mucho más allá que la de Merleau-Ponty, de Sartre, de W. Reich (con quien deberemos volver a dialogar, muy especialmente desde que hemos reconstituido el pensamiento de Marx) y aun de D. Cooper. El auténtico anti-Edipo es la relación Abrahán-Isaac, cuando el padre no mata a su hijo dejando de cumplir la ley patriarcal que obligaba a inmolar al hijo primogénito. Asesinato del hijo que perpetró el padre de Edipo; del padre que cumplió Edipo, cometiendo además el incesto con su madre.

En la «pedagógica latinoamericana» traté toda la problemática de la pedagogía, los medios de comunicación, el problema cultural e ideológico, etc. El tema central es el Edipo reprimido y ahora ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Se descubre al gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa: J. J. Rousseau. El Emilio rousseauniano es un huérfano, sin padre ni madre, sin cultura comunitaria previa que cumple la currícula y el aprendizaje del burgués originario, bajo la autoridad de un preceptor autoritario. Por el contrario, Paulo Freire, el anti-Rousseau del siglo XX, parte no de un huérfano sino de un adulto miembro de una comunidad popular, con padre y madre, con familia, con cultura propia y «desde donde» el pedagogo «sirve» como horizonte crítico que toma en cuenta todo los recursos que trae el educando[1] histórico para colaborar en el desarrollo del sujeto individual y socio-político. La praxis de liberación pedagógica es comunitaria, popular, anti-hegemónica. Sistematizaba así filosóficamente la cuestión desde América Latina.[2]

Lacan es una última expresión del patriarcalismo machista. La relación sexual varón-mujer ante el «clítoris-vagina», que debe distinguirse de la posición finial «buco-mamal», son los «símbolos» de la feminidad erótico-sexual, desde donde aparece el «género» socio-histórico concreto femenino, que no debe esencializarse.

1. En el sentido de «source» para Charles Taylor.

2. Hemos escrito algunos trabajos, desde 1966, sobre la cultura. Todos ellos deben ser considerados como parte de una pedagógica de la liberación. Por ejemplo: el ya citado «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal», Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint, 1966 (sintetizado en: «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* [Mendoza],4 [1968], pp. 7-40); «De la secula-

En la «política latinoamericana» la Filosofía y la Ética de la Liberación enfrentaba su núcleo central; la cuestión más ardua. Debemos indicar que es esta parte del desarrollo arquitectónico que se ha transformado en el presente (desde 1998) en el objeto de reflexión privilegiado. He escrito mucho desde esas fechas. Una *Política de la Liberación* transformó completamente lo que escribí en 1973 en el tomo IV de la *política* de aquella *Ética*. En efecto, en dicha fecha, en Argentina se vivía la experiencia del retorno del poder popular, con una cierta esperanza de una revolución —aproximadamente como sería después el caso de Nicaragua desde 1979—. Es en ese horizonte de represión (recuérdese que el 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha del sindicalismo corporativista de los metalúrgicos, el «comando Ruci»),[1] y sin embargo de esperanza, no propiamente de optimismo, que esa «política» reflejaba la situación concreta.[2] Es necesario leerla en *situada históricamente*, de lo contrario se entiende poco. No

rización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento hasta la Ilustración», en: *Concilium* 47 (1969), pp. 91-114; «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular». Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973, que apareció en *Stromata* (Buenos Aires) 30 (1974), pp. 93-123; «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Cristianismo y Sociedad* (México) 80 (1984), pp. 9-45; «Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales», en Karl Kohut/Albert Meyers, 1988, pp. 13-25 (reedición en *Concilium* 206 (1986), pp. 99-113). Además, véase la tesis de doctorddo de Alípio Marcio Dias Casali, *A «Pedagógica» de Enrique Dussel: elementos para un estudio crítico*, Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, 1979, 175 p.; de Christofer Ober, *System, Lebenswelt und Exteriorität. EineAuseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, NiklasLuhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Fach Ethik, Universität Tübingen, 1989, 282 p.

1. Véase la conferencia ya indicada que dicté en la mañana siguiente del atentado de bomba, titulada «La función práctico-política de la filosofía» (Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo el 3 de octubre de 1973), en *Introducción a la filosofía dela liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México, 1977, pp. 139-149.

2. Véase mi artículo citado sobre aquella agitada época: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación*» (escrito en 1984), en *Reflexão* Campinas), 38 (1987), pp. 20-50.

es extraño que sea esta la parte más polemizada de mis obras. La crítica de «populismo», aunque a mi juicio infundado, se hizo sentir.[1]

El tomo V de la *Ética* tocaba la problemática del «anti-fetichismo» (o una filosofía de la religión). Es un tema que he expuesto repetidamente.[2] En mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*,[3] vuelvo sobre sobre la cuestión.

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente).[4] Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se me condenó a muerte por «escuadrones» paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrase en Ar-

---

1. Tres de mis trabajos, alguno sumamente polémico, tocan la cuestión. Ellos son, como anticipo: «Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista» (Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976), aparecido en *Ideas y Valores* (UN-Bogotá), 50 (1977), pp. 35-69; «Filosofía de la liberación y revolución en América Latina», en *La filosofía y las revoluciones sociales*. Grijalbo, México, 1978, pp. 25-53; y como respuesta a objeciones: «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Ponencias* (III Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana), USTA, Bogotá, 1985, pp. 63-108.

2. El tema puede ya observarse desde el 1970, aunque presentado en 1972: «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad» (Comunicación presentada en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, Córdoba 1972), aparecido en *Fe y Política*, Guadalupe, Buenos Aires, 1973, pp. 65-89; posteriormente en «La religión: como supra-estructura y como infra-estructura», en *Religión*, Edicol, México, 1977, pp. 15-68; y en «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina», aparecido en inglés como «Christian and marxists in Latin America», en *Newsletter from CAREE*, Boletín 24 (1984).

3. El Verbo Divino, Estella, 1992 (posteriormente en El perro y la rana, Caracas, 2007.

4. Véase el artículo ya citado de esta época «Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la *Filosofía de la Liberación*» ». Excepto una corta estadía en Lovaina en 1972 (donde dicté conferencia sobre Filosofía de la Liberación, y estudié en el Archivo Husserl bajo la dirección de van Breda), en este tiempo estuve casi exclusivamente en América Latina, comprometido con lo que aquí acontecía.

gentina —de memoria entonces—, redacté la *Filosofía de la Liberación*.[1] Una época había terminado para mí. Comenzaba otra.

La *Filosofía de la Liberación* corresponde así a la etapa argentina. Se exponía el argumento en cinco partes. La arquitectónica se introduce por una «Histórica» (capítulo 1),[2] para situar el discurso en el Tercer Mundo.[3] La «guerra *sucia*» de Argentina ponía al discurso filosófico su contexto geopolítico. El primer paso (capítulo 2),[4] era la descripción de las «categorías» (o metacategorías) abstractas («Proximidad » [la metacategoría práctica o ética por excelencia], «Totalidad», «Mediaciones», «Exterioridad», «Alienación» y «Liberación»). Todo ello podía aplicarse, en un segundo momento, en niveles prácticos de mayor concreción (capítulo 3:[5] la «Política» de liberación,[6] la «Erótica» de liberación,[7] la «Pedagógica » de liberación y el ámbito del antifetichismo). En un nivel aún más concreto, y en orden a describir las mediaciones de las relaciones prácticas, aparecen las «relaciones poiéticas» con la «naturaleza» (capítulo 4). Aquí las co-

---

1. Escrita en 1976, y publicada en la Editorial Edicol, México, 1977 (con posteriores ediciones en Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980; Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985; en portugués: *Filosofia da libertação*, Loyola-UNIMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982; en inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, Nueva York, 1985, 2a. ed. 1990; en alemán: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989; en italiano Filosofia Della Liberazione, Queriniana, Brescia, 1992; etc.). En 1983 apareció *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, con artículos míos de esa inicial época de México.

2. Síntesis y desarrollo de mis trabajos de historia de la filosofía y de la cultura.

3. Esto es ya, en cierta manera, fruto del exilio. Preveía ya un despliegue del horizonte: de América Latina al Tercer Mundo.

4. Síntesis y desarrollo de los tomos I y II de la *Para una ética de laliberación latinoamericana*.

5. Corresponde a los tomos III, IV y V de Para una ética de la liberación latinoamericana.

6. Aquí debí, en las sucesivas ediciones, introducir correcciones o aclaraciones, en temas tales como el «populismo» y las distinciones aprendidas y reconstruidas en la relectura de Marx mismo.

7. Ante la crítica de las feministas norteamericanas, debimos introducir igualmente correcciones, pero en realidad esta parte se refundirá en la próxima edición de 2007.

rrecciones son mucho más importantes de edición en edición. En primer lugar, la «naturaleza» se transformará en «física» (cuestión etimológica). La primitiva «semiótica» se desdoblará en «semiótica» y «pragmática» (en especial en el diálogo con la Escuela de Frankfurt actual); la «económica» se coloca después de la «poiética» (la que se transformará en la «tecnológica»), y cobra ahora todo su sentido. La «pragmática» y la «económica» son los momentos *prácticos* de las mediaciones *poiéticas* o productivas («semiótica» y «tecnológica»). Volveremos sobre estas cuestiones en el § 6. Por último, las cuestiones de método (capítulo 5), donde el asunto argumentativo central es el momento analéctico, que no tuvieron correcciones hasta el diálogo con K.-O. Apel desde 1989.

§ 5. Desarrollos de la Filosofía de la Liberación (1976-1989)

Mi exilio de Argentina lo interpreté como un paso adelante. No podía dejarme abatir. En San Antonio (Texas) me lancé a estudiar el inglés (que nunca había hablado porque no había estudiado en un medio anglosajón), porque necesitaba hablarlo. En efecto, en 1974 en Lovaina me había reunido con colegas de África y Asia. Comenzamos a pensar en un diálogo entre intelectuales de los tres continentes. Así, en 1976, nos reunimos en Dar-Es-Salaam (Tanzania), unos 25 intelectuales de cada continente (África, Asia, América Latina y minorías del «centro»). Esos encuentros me llevaron a visitar Adis-Abeba y El Cairo. Regresaría al África en años sucesivos a Ghana, Kenya (en tres ocasiones), Zimbabue (el África debajo del río Zambezi). Fue una experiencia fundamental en la ampliación de mi comprensión de la historia. En 1977 organizamos un encuentro en Nueva Delhi (recorriendo toda la India; y posteriormente regresaría a ese maravilloso país en tres ocasiones, para impartir cursos y seminarios en Delhi, Bombay, Madurai, Madras, Cochin, etc.). No podré olvidar la impresionante experiencia de Varanashi o del Taj Mahal. De allí continué hacia Bangkog, Singapur, cuatro veces a Filipinas (hasta las islas Negro o Mindanao); desde Beijing y sus inmensas murallas hasta Tokio.

Además de América Latina, en la que debía estar siempre presente en distintos países, me tocaba ahora comenzar el recorrido de muchas universidades norteamericanas (donde enseñaré durante un semestre completo en Notre Dame University, California State University, Union Theological Seminary, Vanderbilt University, Loyola University de Chicago, Duke University, Harvard University, y dando decenas de conferencias en otras universidades). Al imperio del Norte era necesario conocerlo por dentro. En italiano dictaré conferencias en muchas regiones de Italia, desde Sicilia hasta Génova. Lo mismo acontecerá en Francia e el Reino Unido. Mientras tanto, gracias a los sucesivos Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana de la USTA de Bogotá nacía la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), reconocida en el Congreso Mundial de Brighton en 1988 como miembro oficial de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (la FISP de Friburgo). México estaba cerca de Cuba y Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx «mismo»). Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo —explotada y empobrecida.

Como hemos dicho más arriba, y con posterioridad de la obra *Filosofía de la Liberación*, en México, me fue necesario clarificar las ambigüedades que esta Filosofía había dejado sin contestar en su primera etapa. Entre los filósofos de la liberación (la mayoría de ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo neoliberal y «modernizador» desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado),[1] los hubo que apoyaron posteriormente

1. He insistido frecuentemente sobre esta «persecución» en regla contra más de veinte filósofos que fueron en Argentina expulsados de Universidades Nacionales por su compromiso con la Filosofía de la Liberación. No conozco otro movimiento filosófico continental que haya pagado de esta manera su coherencia.

a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas;[1] otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular,[2] sin considerar las determinaciones institucionales políticas y económicas del pueblo empobrecido, y sin poder evitar las ambigüedades populistas; los más debieron guardar silencio[3] (con censura externa e interna).

Como hemos indicado arriba, la cuestión política del «populismo» se tornó central. Era necesario clarificar las categorías «pueblo» y «nación» (como lo «popular» y «nacionalista»), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la «falacia abstractiva» del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades.[4] Esto me alejaría por años de una empresa filosó-

---

1. La obra temprana de Mario Casalla, *Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, indica ya la posición del autor. Un libro que es expresión de la reflexión generacional, que afirma lo nacional y lo latinoamericano como periferia. Critica la modernidad, pero no indica la opresión económica, clasista, ni sobre la exterioridad del pobre.

2. Lo mejor de esta línea está en la obra de Juan Carlos Scannone. Su último trabajo, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, Docencia, Buenos Aires, 2011, en especial la primera parte (pp. 15-42), indica bien su posición actual donde no se ha superado en parte todavía la ambigüedad populista. Véase J.C. Scannone (Ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Guadalupe, Buenos Aires, 1984, donde se publica un diálogo internacional en el que participaron, entre otros, Peperzak, Casper, Levinas, etc.

3. Véase la valiosa protesta latinoamericana, como un grito kierkegaardiano, en la Córdoba transformada como en una nueva Copenhage, de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Ed. Sils-Maria, Córdoba (Arg.), 1988, en especial pp. 40ss: «En efecto, a comienzos de la década del setenta, y en función de la nueva situación socio-política del país, surgió en el ámbito académico nacional una corriente filosófica profundamente crítica y desmistificadora, llamada Filosofía de la Liberación» (p. 41). De nuestras discusiones en el exilio mexicano, véase: «Filosofía: populismo o liberación» (pp. 155 ss.).

4. Las cuatro obras, parcialmente citadas, son las siguientes: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, 421 p. (hay traducción francesa); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/UAM-I, México, 1988, 380 p. (hay traducción inglesa); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, 462 p. (hay traducción italiana); y *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella, 1992 (hay nueva edición en 2007), 290 pp.

fica de fundamentación, de exposición detallada de los nuevos logros, de la hermenéutica (a lo que volvía por momentos, descubriendo ahora más claramente las *asimetrías* existentes).[1]

Una primera advertencia. El acceso sistemático a Marx, que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México, se debió a cuatro hechos. En *primer* lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a una epidemia de cólera en esos tiempos como fruto de la contaminación, marginalidad y desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). El «pobre», en la «exterioridad» del sistema de producción y distribución, es un «hecho» más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En *segundo* lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75% de la Humanidad: en el Sur (África, Asia, América Latina).[2] En *tercer* lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y política precisas, claras, firmes —para posteriormente poder afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica. En *cuarto* lugar, porque, para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista de la época) aun en los países socialistas (ya que había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, con

---

1. El más explícito artículo en este punto, y ya citado, fue «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo»). En este trabajo muestro la complejidad de muchas culturas en oposición (cultura transnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obrera, campesina, de etnias, etc.), y el cómo en ciertas situaciones (como la nicaragüense en ese momento) el «pueblo» (bloque social de los oprimidos) puede transformarse en el «sujeto» o el «actor colectivo» creador de nueva cultura. La «cultura popular revolucionaria» sería la nueva matriz de una hermenéutica de liberación. Los «lectores» se han diferenciado, los «textos» se encuentran en contradicción. Una filosofía hermenéutica necesita muchas nuevas distinciones para poder dar cuenta de la complejidad asimétrica de la cuestión en los países periféricos, del Sur.

2. Mis frecuentes viajes por África y el Asia, me mostraron una realidad de brutal empobrecimiento, aún mayor que el existente en la sufriente América Latina.

las Academias de Ciencia), era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo,[1] para afianzar la izquierda latinoamericana.

En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx era necesario, y en lugar de estudiar a los comentadores europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de «dependencia» latinoamericana, y, en seminario (fueron más de 40 estudiantes que durante casi 20 semestres estudianos palmo a palmo la obra teórica del pensador de Trier) discutimos las cuatro redacciones de *El capital* del mismo Marx (es decir, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del MEGA).[2] Mi primera constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que habían sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los «grandes» filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se había leído seriamente a Marx si no fuera por obras como la de Roman Rosdolsky).[3] Algunos «marxeólogos» editaban demasiado lentamente sus obras —en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú—. Marx no era calurosamente «aceptado» ni por el capitalismo ni por las burocracias del estalinismo.

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica categorial (reconstructiva) de la obra de Marx llegué a un momento en que se me impuso la necesidad de *invertir las hipótesis de lecturas tradicionales*. El Marx más antropológico, ético y anti-materialista ingenuo no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx defini-

---

1. En cierta manera, con la caída del muro de Berlín en 1989, se tronchó este intento, pero quedaron los otros tres. Sin embargo, muy pronto la izquierda latinoamericana comenzó a despertarse del estado en el que la dejó el choque del «derrumbe del socialismo real» y del neoliberalismo de moda, y por ello desde el comienzo del siglo XXI contemplamos un «retorno a Marx» que hemos propiciado, y que será fundamental para la nueva generación latinoamericana (y mundial).

2. Así se resume el título de la edición crítica que, por segunda vez, acaba de interrumpir el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y Moscú.

3. Esto se deja ver rápidamente al considerar las obras de los filósofos actuales, por las citas que efectúan, por la bibliografía de segunda mano, por la debilidad de los argumentos al respecto.

tivo, el de las «cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882)». Un gran *filósofo*-economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Aunque notables e importantes, sin embargo ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones.[1]

Era necesario efectuar la «vía larga» de la *filosofía económica* (así como otros habían recorrido la «vía larga» de la hermenéutica del discurso, del texto). La «Filosofía del lenguaje» del *linguistic turn* era fundamental. Pero igualmente fundamental, en especial para el mundo *empobrecido* de la Periferia, era el «reconstruir» la totalidad de la obra central de Marx —liberándolo no sólo del estalinismo dogmático, sino de las capas de la tradición del «marxismo occidental» que habían comenzado por sepultar el pensamiento de Marx con el suyo propio, desde Engels y Kautsky, hasta Lukács o Korsch; no hablemos de Althusser, porque se alejó demasiado de Marx mismo. Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la «económica» a través de la «poiética» o «tecnológica» tal como la trata la Filosofía de la Liberación,[2] y considerando especialmente lo que pudo decir sobre la «Teoría de la Dependencia». Era necesario preguntarle a Marx si algo había elaborado sobre el concepto de *dependencia* como causa de la diferencia entre el Norte y el Sur (la cuestión se situará exactamente en la cuestión de la «transferencia de valor»

1. Sobre estos filósofos véase el capítulo 8 de mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 297-332: «Interpretaciones filosóficas de la obra de Marx».

2. En el exilio, en México, debí enseñar filosofía durante años en un departamento de diseño. Allí comencé a desarrollar una «Filosofía de la poiética», a partir de aquella expresión de Aristóteles: «*Práxis kaì poìesis éteron*» (*Et. Nic.* VI, 4, 1140 a 17). Véase mi obra *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, donde inicio el desarrollo de toda una filosofía de la *poiésis* (que debe distinguírsela claramente de la *praxis*), que sin embargo quedó inconclusa, pero que me servirá para poder completar la «arquitectónica» de la Filosofía de la Liberación ante Habermas y Apel. Lo que ellos llaman «comunicación» es el momento *práctico* (pragmático) de una *semiótica* (la «poiética» o producción de «signos» con contenido proposicional, subsumidos en la relación o función práctico-comunicativa).

debida a la composición orgánica diferente de los capitales globales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia entre dichos capitales dentro del mercado mundial).[1] Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Estudiamos los textos ya editados[2] en alemán, y comenzamos un apretado comentario línea por línea, parágrafo por parágrafo —con intención hermenéutico-filosófica latinoamericana de liberación, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las «categorías» y prestando atención al «sistema» de las mismas.[3] Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacción, echar mano de los inéditos que se encuentran en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín).[4] Teníamos, por primer vez en la historia de la filosofía, una visión arqueológica de conjunto de Marx. Así pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería mi admiración al descubrir una gran semejanza categorial fundamental del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la

---

1. Véase el capítulo 15: «Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia», en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, pp. 312 ss. (en ingles en «Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the Concept of Dependency», en *Latin American Perspectives* (Los Angeles), 17, 2 (1990), pp. 61-101). Contra lo que la mayoría opina, la antigua «teoría de la dependencia» guarda toda su vigencia en una teoría de la competencia en el mercado mundial, y bajo el «concepto de la relación Norte-Sur» en el *Sistema-mundo* (tal como lo maneja Immanuel Wallerstein en sus tres tomos publicados hasta el presente (*The modern World-System*, Academic Press, t. I, 1973; en castellano *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, t. I, 1979). Este historiador de la Escuela de los Anales aunque norteamericano, escribe en la *Introducción* al primer tomo: «En general, donde se da un conflicto profundo, los ojos de los oprimidos disfrutan de mayor agudeza en la percepción de la realidad presente» (ed. cast. I, p. 9).

2. Que eran 1) los *Grundrisse* (editados sucesivamente en 1939 y 1954), 2) los *Manuscritos del 61-63* (editados de1977 a 1982, en el *MEGA* II, 3, 1-6).

3. Así aparecieron dos tomos ya citados: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, en1985, donde efectuamos el comentario de la primera redacción; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, donde efectuamos el comentario de la segunda redacción.

4. En esto consiste *El último Marx* (1863-1882), ya citado, y se trata de un comentario de esta tercera y cuarta redacción. Trabajos preparatorios de esta época se encuentran en mi *obra Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994.

exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en el sistema categorial de la *Filosofía de la Liberación*, que se dejará ver en las futuras ediciones.

§ 6. Nuevos debates: de la Ética de Discurso a la Ética de la Liberación (1989-1998)[1]

En noviembre de 1989, dos semanas después de la caída del muro de Berlín,[2] pudimos comenzar un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg, que organizó nuestro amigo Raúl Forent-Betancourt.

---

1. Véanse para esta última etapa los trabajos ya citados K.-O. Apel- E, Dussel- R. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992 (texto alemanes en *Ethik und Befreiung*, Ed. R. Fomet, Augustinus, Aachen, 1990); Editor R. Fornet B., *Diskursethik oder Befreiungsehtik?*, Augustinus, Aachen, 1992. Además, mi obra titulada *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (aparecida en inglés bajo el título *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996), en donde se incluyen los diálogos con los tres filósofos nombrados en el título. Además acaba de salir una obra con los trabajos de los debates posteriores: *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998. Se han defendido numerosas tesis sobre esta temática (como la de Mariano Moreno Vella, *Filosofía de la Liberación y Personalismo. Metafísica desde el reverso del ser*, 2 vols. Universidad de Murcia, 1993, 866 pp.) o publicado trabajos como p.e. el de Hans Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung.Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, 1997, 362 p.; o de Anton Penner, *Die Aussenperspecktive des Anderen, Eine formalpragmatische Interpretation zur Enrique Dussels Befreiungsethik*, Argument Verlag, Hamburg, 1996, 320 p.). Sobre el diálogo posterior con Apel véanse las obras editadas por Raúl Fomet-Betancourt: *Die Diskursehtik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1994 (trad. Portuguesa por Sidekum), 1994, *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996. Se anuncian dos nuevos tomos. En septiembre de 1997 se efectuó el VI Diálogo en la ciudad de México. En 1998 será en El Salvador (en la UCA de San Salvador). Véase la ya nombrada obra *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998 (se tratan de los trabajos referentes a debates desde 1993 a 1997). Michael Barber ha publicado *Ethical Hermenutics Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University, Nueva York, 1998.

2. Recuerdo que estábamos comiendo antes de una conferencia que debía dictar sobre Marx en el New School of Social Research de Nueva York, cuando Agnes Heller entró y nos dijo asombrada: «¡Acaba de caer el muro de Berlín!», y de inmediato comenzó una acalorada discusión.

En abril de 1991, en Nápoles, pudimos efectuar un diálogo con Paul Ricoeur, gracias a Domenico Jervolino, y en México, en el mismo año, otro diálogo con Richard Rorty en el Instituto de Filosofía de la UNAM. Con Gianni Vattimo pudimos hacerlo en 1993 en la UAM-Iztapalapa (y posteriormente en Puebla y en Bolzano), y expusimos nuestra posición ante Jürgen Habermas en noviembre de 1996, en Saint Louis University. En nuestra obra *Filosofía de la Liberación* privilegiamos la relación práctica interpersonal; lo que en el *speech act* de J. Austin o J. Searle se llaman el momento ilocucionario, momento de la «acción comunicativa» propiamente dicha de J. Habermas. Sin embargo, desde Levinas, el «cara-a-cara» («face-à-face») se establece aun en el silencio (antes del lenguaje ya desarrollado, en consonancia con el «principio de expresibilidad» de Searle). El momento ilocucionario es el «cara-a-cara» de dos personas, o de una comunidad. Es lo que habíamos denominado «proximidad (*proximité*)»; el momento práctico por excelencia (que puede desarrollarse como práctico-comunicativo o práctico-económico). Y bien, en nuestra *Filosofía de la Liberación* dedicamos el primer apartado (*2.1.*) a describir esta «situación ética originaria». En segundo lugar, mostramos los cuatro niveles posibles de «proximidad» (o momentos ilocucionarios de todo posible «acto-de-habla»): las ya indicadas relaciones prácticas política, erótica, pedagógica o anti-fetichista. Es éste el nivel presupuesto propiamente *ético* que se les ha pasado desapercibido en cuanto tal a Habermas o Apel. Levinas ha descrito con mano maestra este «momento ético» primero (además con una determinación económica que para nosotros era esencial: el Otro como «pobre»). Por nuestra parte, pensamos que es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la «económica»[2] de Marx

---

1. La obra ya citada de Giuseppe Cantillo y Domenico Jervolino (eds.), *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992. La respuesta de Ricoeur en pp. 108 ss; mi intervención «Ermeneutica e liberazione», pp. 78-106.

2. Véase la prioridad de la *relación práctica* sobre la poiética o tecnológica en Marx, descartándose como inválida la crítica de productivismo, por ejemplo: «La propiedad del

(contra una cierta tradición marxista y antimarxista). No encontramos, entonces, mayor dificultad en aceptar una «comunidad de comunicación» (de Apel o Habermas), por muchas razones que no repetiremos aquí.[1] Nuestra reflexión comienza, desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad del «no-excluir» a algún Otro. El hecho de la «exclusión» es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación (exclusión del Otro, de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica latinoamericana, etc.). Éste es un punto de debate con Apel. En un segundo nivel, la «comunidad ética» o práctica (para hablar como Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*) tiene en su «encontrarse-en-el-mundo» (la *Befindlichkeit* heideggeriana) dos momentos originarios, a priori, ya siempre presupuestos: la «lingüisticidad» (*Sprachlichkeit* de Gadamer),[2] y lo que pudiéramos llamar la «instrumentalidad» (*Werkzeuchlichkeit*?).[3] Es decir, desde siempre ya presuponemos un mundo donde comunitariamente *se habla* (somos educados en un pueblo, por el Otro —relación pedagógica—, en una lengua) y donde se *usan instrumentos* (estamos en un mundo cultural como sistema de instrumentos). La «pragmática» subsume la necesaria «lingüisticidad» en una relación de comunicación con el Otro, en la «comunidad de

hombre sobre la naturaleza tiene *siempre* como momento determinante su existencia *como miembro de una comunidad* [...]: es *una relación con los demás hombres la que condiciona* su relación con la naturaleza » (*Manuscritos del 61-63*; en *MEGA* II, 3, p. 1818). En esto estriba toda nuestra reinterpretación de Marx, y por ello llegamos a concluir que *El capital* es una ética (Cfr. *El último Marx*, cap. 10.4, pp. 429 ss). Hay una relación *práctica* previa que constituye a la relación *productiva*. El «trabajo» no es la cuestión esencial para Marx, sino el carácter «social» (no-comunitario, por lo tanto defectivo) del trabajo.

1. Véase el § 4: «La comunidad de vida y la interpelación del otro. La praxis liberadora», en el artículo «La Introducción de la Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación» en Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, pp. 71 ss.

2. Esta «lingüisticidad» es la expresión de una existencia siempre ya «semiótica» (el «signo» cultural como *producto* humano) en relación práctica (la «pragmática»).

3. Esta «instrumentalidad» es igualmente el momento poiético producto del objeto material técnico, pero en relación práctica con el Otro en comunidad, ya siempre presupuesto a*priori*: la «economicidad» (análoga a la «comunicabilidad» de la pragmática).

comunicación» (superación del solipsismo en Apel o Habermas). Los «signos» (como diría Ch. Peirce o Charles Morris) tienen relación sintáctica, semántica o *pragmática*. Como tal el signo es una realidad material (un sonido, algo escrito con tinta, etc.) producto del trabajo significativo cultural humano.

De la misma manera la «económica» (en el nuevo sentido que deseamos darle) subsume la mera «instrumentalidad» en una *relación práctica* con el Otro, en la «comunidad de productores/consumidores». Los «productos» (mercancías, por ejemplo) tienen relación sistémica entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (semántica, en referencia a una necesidad, el «hambre» por ejemplo) y *económica* (con respecto al Otro y a la comunidad). Como tal, el producto es una realidad material producto del trabajo referido a la necesidad-carnal humana en comunidad. De esta manera hemos indicado el paralelismo entre la «pragmática» y la «económica», como las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales: la relación *comunicativa* mediada por signos significativos (interpretables y que por ser «materiales» pueden guardar una cierta independencia de sus productores, como el *texto*),[1] y la relación *económica* mediada por productos instrumentales (con valor de uso [utilidad] para el consumo [consumtividad]). La producción de signos lingüísticos, o la *producción del texto* (por ir directamente a un momento final de la hermenéutica) es análoga a la *producción del producto/mercancía*. El «texto» y el «producto/mercancía» guardan independencia o autonomía del productor (y nadie antes mejor que Marx mostró cómo dicha autonomía podía constituir al producto en un *Macht* [poder] que deviene ante el productor como su propio fetiche). La interpretación del lector del texto, o la posición «pragmática», es análoga a la posición «económica» del uso/consumo del usuario/consumidor del producto/ mercancía (estudiado por Marx).

---

1. Entre las posiciones posibles de interpretabilidad está la del «lector-ante-un-texto», que tan magistralmente ha descrito Ricoeur.

Con Apel, entonces, la discusión se centró, en un primer momento, en el plano empírico de la comunidad de comunicación real, sobre el asunto de la «exclusión» del Otro de la comunidad hegemónica, dominante. Pero, en un segundo momento, la exclusión del Otro en un plano empírico no puede ya darse en la misma comunidad ideal, exclusión negada por el derecho que todos tienen a argumentar. En este mismo nivel, los participantes reconocidos como iguales de la comunidad ideal, son de todas maneras uno antes los otros: otros; es decir, no pierden su alteridad. Desde la libertad de cada miembro (aun en un plano trascendental, o *nivel A* de Apel), como Otro, puede proceder un *nuevo* argumento, puede irrumpir el disenso (para hablar como J. F. Lyotard). Afirmamos, entonces, que la exterioridad puede afirmarse así aún en el *nivel A*. Por otra parte, en el *nivel B* de Apel, el Otro, en el plano de la ciencia por ejemplo, cuando es miembro de la comunidad científica pero intenta falsar la teoría por no estar de acuerdo con la teoría que tiene el «consenso» del resto, puede quedar *excluido* de la comunidad. Galileo Galilei fue expulsado de la comunidad científica de su tiempo (al menos en los ambientes romanos). De la misma manera analógicamente, el Otro, en el plano político, puede ser el dominado; en el económico, el pobre; en la erótica, la mujer; en la pedagógica, el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc.[1] La problemática de estos excluidos dominados (cuestión fundamental para una Ética de la Liberación) no es tratada o es relegada a una cuestión de la «aplicación» de la norma ética fundamental por la Ética del Discurso.

Por otra parte, y ahora ante Ricoeur, hay un tipo de enfrentar el texto que situaría el «comprenderse en el texto» como enajenante, extraña, contra los intereses éticos del lector. Sería el texto del dominador que obliga al dominado a aceptarlo. El texto constituiría al lector como mediación de la «cosa del texto», sería manipulación, imposición, propaganda. El lector sería sólo lo «público».

---

1. Todo esto lo hemos expuesto en nuestra ponencia «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», ya citado.

mercado, «seguidor» del contenido del texto: mediación instrumental del texto. De la misma manera el producto/capital puede constituir al productor/trabajador (el «trabajo vivo» para Marx) como una mediación de su propio producto (una cosa): la «valorización del valor» (esencia del capital). De esta manera el creador del texto puede transformarse en una mediación de la realización social del texto; así como el creador del valor del capital (por plusvalor acumulado) puede transformarse en una mediación de la realización o acumulación del capital. En ambos casos se ha producido una «inversión fetichista»: la persona se ha transformado en cosa (mediación) y la cosa (el texto o el capital) se ha transformado como en persona.

La «exclusión» del Otro de la comunidad empírica de comunicación, se vuelve a presentar en la comunidad económica de reproducción de la vida como exclusión del «pobre» (*pauper* para Marx). Cuando el pobre pretende expresarse (es el tema de la «interpelación»), la filosofía del lenguaje y la pragmática confronta un nuevo desafío.

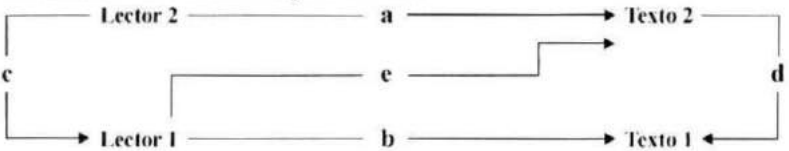
La Filosofía de la Liberación presenta por ellos situaciones históricas, concretas, que exigen un nuevo desarrollo de la «hermenéutica » y un pasaje obligado por la «económica». Téngase en cuenta, por ejemplo, esta situación real del siglo XVI, en el tiempo del origen de la Modernidad, en la llamada conquista de América. Alvarado, el conquistador europeo blanco y rubio (por ello le llamaban *Tonatiuh*: el sol, por el brillo de sus cabellos), conquistó al mundo maya de Guatemala.[1] Los mayas eran «lectores» de muchos «textos», uno de ellos fue transcrito en el siglo XVII en Chichicastenango, Guatemala, llamado el *Popol-Vuh*,[2] su libro sagrado.

---

1. Véase mi obra *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. Nueva Utopía, Madrid, 1992 (en inglés bajo el título *The invention of the Americas*. Continuum Publ. House. Nueva York. 1995; alemán en Patmos, Düsseldorf; en francés en Editions Ouvrières, París; en italiano en La Piccola Editrice, Brescia; hay edición coreana en 2011).

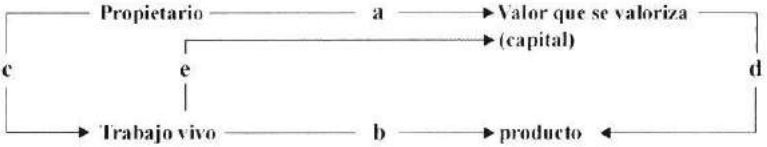
2. *Popol-Vuh. Antiguas historias de los Quiché*. FCE. México. 1947.

Esquema 1
Dominación de "lectores" y de "textos"



El conquistador hispano (*lector 2*), que interpretaba (*flecha a*) su texto (*texto 2*, la Biblia hebreo-cristiana, por ejemplo), impuso su texto al maya (*lector 1*), que interpretaba (*flecha b*) su texto (*texto 1*, el *Popol-Vuh*). El proceso llamado de evangelización, por ejemplo, fue justamente el proceso de «sustitución », por dominación, del *texto 1* por el *texto 2* (*flecha d*), previa conquista (relación práctico-ética) militar, política y *económica* (*flecha c*). El maya se vio obligado a interpretar (flecha e) un texto extraño, de otro mundo. En este caso el proceso «hermenéutico » se ve complicado por la determinación de una situación de «dominación» de la *praxis* de un «lector » sobre otro. Este tipo de situaciones no son consideradas *detenidamente* por los filósofos del lenguaje. Para una Filosofía de la Liberación, en cambio, es el *punto mismo de partida* de la cuestión «hermenéutica». Es decir, cuando la filosofía analítica o hermenéutica (muy diversas) parecieran terminar su «trabajo» (analítico o hermenéutico), sólo ahí comienza el de la Filosofía de la Liberación. Sus preguntas son: ¿Puede un dominado «interpretar» el «texto» producido e interpretado «en-el-mundo» del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, analíticas, herrnenéuticas, textuales, etc. puede efectuarse «adecuadamente» una tal interpretación (sintáctica, semántica o pragmáticamente)? Para una Salazar Bondy, en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, la respuesta era negativa: ¡no es posible interpretar o filosofar el texto del dominador en una tal situación! Para nosotros, desde una Filosofía de la Liberación, sí es posible, pero sólo en el caso de que el lector, intérprete o filósofo se comprometa en un *proceso práctico* de liberación —todo esto es el tema de una filosofía y ética de la liberación, exactamente.

Esquema 2
Dominación de "productores" y "productos" en el capital



En realidad, la situación ejemplificada en el *esquema 1*, puede relacionarse, como *mutuamente* condicionadas o determinadas, con el ejemplo del *esquema 2*. Analógicamente al caso de la «hermenéutica» o de la «pragmática», en la «económica» (tal como Marx la práctica, de manera filosófica y no meramente como ciencia empírica, ya que era «crítica»),[1] el productor (como el *lector 1*, en este caso el «trabajo vivo») produce un producto ya «dominado» (*flecha d*), desde una «relación social» (*flecha c*) de dominación (relación capital-trabajo previa al contrato político que desconoce John Rawls en su *Teoría de la justicia*, y por ello puede partir desde una existencia natural de ricos y pobres en su segundo principio). El capitalista posee (*flecha a*) el valor, producto del «trabajo vivo». El «trabajo vivo» *crea de la nada el plusvalor* (*flecha e*) en el que, por sucesivas rotaciones, consistirá, por último, todo el capital. La relación «escritor-texto-lector» es analógica al «productor-producto-consumidor». En el caso de un escritor-lector alienado, éste puede «comprenderse inauténticamente en el texto» (ya que es el texto de una cultura dominante); en el caso del productor-consumidor alienado, éste no recupera su vida al final del proceso de trabajo, sino que realiza su negación: el trabajo «se pone a sí mismo objetivamente [en el producto], pero pone su objetividad como *su propio no-Ser (Nichtsein)*, o como el ser de su no-Ser (*das Sein ihres Nichtseins*): el del capital».[2]

Lo que queremos sugerir es que es posible tratar a la «económica» (la «filosofía económica» y no la ciencia económica) de mane-

---

1. Véase mi obra citada *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, sobre el sentido de «ciencia» para Marx: pp. 285-311.

2. *Manuscritos del 61-63*: en *MEGA* II, 3, p. 2.239.

Esquema 3
Momentos de la "pragmática" y de la "económica"

Sujeto actuante	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto de habla	Signo	Comunicación adecuada	Sólo interesa el efecto performativo	Intérprete
Realiza el acto de trabajo	Producto u objeto	Relación "comunitaria" económica	Relación "social" capitalista	Consumidor

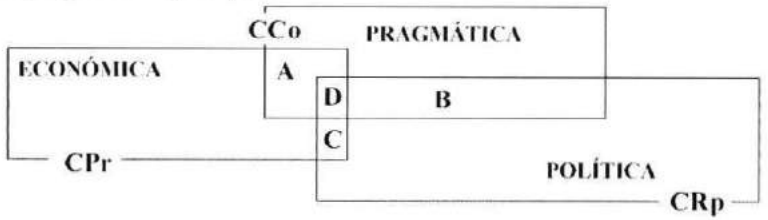
ra analógica a la «pragmática» o la «hermenéutica». Véanse, por ejemplo, las siguientes posibles relaciones entre ambas —dentro de la categorización Habermas o Apel y de Marx.

Para Marx, la situación ideal de todo «acto-de-trabajo» es la de una «comunidad de productores» (modelo propio del ejercicio del «principio empírico general de imposibilidad», en la formulación de Franz Hinkelammert).[1] Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente «sociales» —cada trabajador está «aislado», sin comunidad—. La relación práctica y ética genuina (que Levinas denominaría «cara-a-cara») es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación «social» capitalista). Se trata en la «económica» de Marx de una «crítica» del capital desde una *comunidad ideal de productores*, como «idea regulativa» económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no-ética, de explotación.

La «hermenéutica» (o la «pragmática») se quedan sin contenido material «carnal» (en antropología semita)[1] sin una «económi-

1. Véase dicha formulación en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984, caps. V y VI. En la *Política de la Liberación*, y en una obra futura (*18 tesis de Economía Política*) tocaremos a fondo este principio a fin de establecer las bases para la crítica del neoliberalismo vigente en América Latina. Todo modelo ideal no debe confundírselo con un sistema empírico, aunque delimita un horizonte de lo posible. Se trata de lo que Hinkelammert denomina «principio general empírico de imposibilidad», que no es falsable (contra Popper) y que delimita la «ilusión trascendental» de intentar lo imposible (en el que caen tanto los marxistas dogmáticos posteriores a Marx, así como las propuestas económicas de F. Hayek o M. Friedman).

Esquema 4
Mutuas autonomías y determinaciones de la "económica", la "pragmática" y la "política"



Aclaraciones al esquema: **CCo**: Comunidad de comunicación; **CPr**: Comunidad de reproductores de la vida humana; **CRp**: Comunidad de relaciones práctico-políticas; **A**: coincidencia de la Económica / Pragmática; **B**: coincidencia de la Pragmática / Política; **C**: coincidencia de la Política / Económica; **D**: mutua coincidencia de los tres ámbitos. A, B, C o D determinan en ambas direcciones; así p.e. desde A: «de» la económica «a» la pragmática (determinación económica de la comunicación), o «de» la pragmática «a» la económica (determinación comunicativa de la económica).

ca»: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la «vida». El ser humano es un «*viviente* que tiene *lógos*» —decía Aristóteles. El *lógos* (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la «lógica» del «viviente». La «económica» responde directamente a la lógica de la reproducción (humana, no sólo biológica) de la *«vida» humana*. En este sentido, una «comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeischaft* » es el desarrollo o despliegue de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)». La «interpelación» del pobre, del Otro, considera esta problemática,[2] una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica.[3] El «Diálogo Norte/Sur» ha comenzado.

---

1. Cuestión fundamental de nuestra obra *El humanismo semita* nombrada más arriba.

2. Véase mi trabajo ya citado «Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?* pp. 96-121.

3. K.-O. Apel ha comenzado a responder a la cuestión en el trabajo «Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en *op. cit.*, pp. 16-69.

Todo lo indicado estaba exigido por la realidad del Tercer Mundo, en especial la latinoamericana, nos obliga en un ir ascendiendo a niveles más concretos de reflexión. Si partimos (cuando viajamos a Europa en 1957) desde una visión europea de la filosofía, y nos fuimos abriendo a una interpretación latinoamericana, para después descubrir nuestro continente cultural como dominado (desde 1969 aproximadamente), ahora debemos comprender al Centro (hegemónico) y la Periferia (explotada) desde la óptica de un «Sistema-mundo», el *World-System* de I. Wallerstein (que no es inmediatamente lo «universal» o abstracto). Es desde el «Sistema-mundo» estructurado asimétricamente como Centro-Periferia, desde el origen (y como su origen) de la Modernidad en aquel lejano 1492,[1] que ahora la comunidad de comunicación filosófica, desde las reglas de la Pragmática (exigidas por Habermas), la Política (en el debate con Ricoeur) y la Económica (aún como condición trascendental de la misma pragmática)[2] exigen ser desarrolladas en una América Latina, África y Asia[3] en proceso creciente de empobrecimiento económico, destrucción ecológica, dominación cultural, en una engañosa democracia formal «gobernable» sin contenidos materiales, y dentro de un mercado aparentemente competitivo (en realidad monopólico, y bajo el poder de los ejércitos manipulados por el Pentágono, posterior a la Guerra

---

1. Tema tratado en la ya citada obra *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.*

2. En el Encuentro de Mainz de marzo de 1992, coincidimos con Franz Hinkelammert, ante Apel, que el «estar vivo» (el «yo vivo») es condición pragmática trascendental *a priori* del «yo argumento». El «estar-vivo» (en una «comunidad de vida» ideal, donde la vida es la condición absoluta del discurso o la argumentación) es anterior y presupuesto al «estar-argumentando». Y además no se trata de vivir para argumentar, sino de argumentar para vivir. La vida no es el fruto de la astucia de la razón: sino que la razón es la astucia de la vida.

3. Véase el informe de las Naciones Unidas *Human Development Report 1991*, Oxford University Press, 1991 (trad. Castellana *Desarrollo humano: Informe 1991*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1991). En este Informe se descubren por primera vez, cuantitativamente, el grado grave de empobrecimiento del mundo periférico: América Latina y el Caribe, Asia, los Estados árabes y el África Sub-sahariana. En el *Informe* de 1992 las proporciones han desmejorado con respecto a anteriores informes.

del Golfo). La nueva etapa de la Filosofía de la Liberación se abre con exigencia de máxima creatividad. La exterioridad del pobre, de la mujer, del niño-juventud-cultura popular, de las razas no-blancas, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera, deben relanzar analécticamente el discurso filosófico crítico.

En mis trabajos *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1984) *y La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (1998), ya citados, comenzamos a abordar estas cuestiones. En la ponencia «Del escéptico al cínico. De los oponentes de la Ética del Discurso y de la Filosofía de la Liberación»[1] reflexionamos sobre el lugar de la «fundamentación» en la *arquitectónica* de la Filosofía de la Liberación. El escéptico de Apel no es el cínico —en su sentido ontológico, ni óntico como para Schloterdeijk o M. Foucault— y por lo tanto no cabe la misma argumentación (que se despliega contra el escéptico). El general de los ejércitos de la OTAN a finales del siglo XX (como el conquistador del siglo XVI) no se oponen a la razón como tal, sino que intentan justificar la muerte del Otro (ya que es su Enemigo). El Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro.

Dicho reconocimiento del Otro, del pobre, tiene como origen la afirmación de la «dignidad» (no simplemente «valor») de toda personas como miembros iguales de la comunidad, y esto es propuesto tanto por Marx, Levinas o la Filosofía de la Liberación.[2] Pero ahora no sólo es reconocido como el «excluido» de la comunidad de comunicación, sino de la comunidad de reproducción de la vida. No es una cuestión formal (el consenso), sino material (la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana). Cada persona, además, es siempre y simultáneamente *Otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de la vida humana posible; es por ello el punto de partida (ya que se lo

1. Ponencia presentada en marzo de 1992 en Mainz.

2. Nuestra nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, parte de este supuesto, que, por su parte, es la conclusión del debate con Apel y comienzo de un *nuevo despliegue* de la Ética de la Liberación.

Esquema 5
Relaciones prácticas "programática" y "económica"

afirma como Otro) aun para mostrar al escéptico o al cínico su «contradicción performativa». Pero toda la cuestión está en describir, en la arquitectónica del discurso, en qué momento debe tratarse la cuestión de la fundamentación formal (Apel) o material (Marx). Para la Filosofía de la Liberación es una cuestión que supone muchos momentos prácticos y teóricos anteriores. Otros piensan que es el tema previo a todo otro tema, el de la posibilidad misma de una tal «fundamentación».[1] Hans Schelkshorn ha tratado el asunto en varias ocasiones.[2]

Opino, por último, que el problema actual más acuciante en América Latina se sitúa al nivel de una filosofía política latinoamericana de la liberación en el Sistema-mundo, que debe ser articulada a una filosofía económica dentro del mismo Sistema-mundo, y todo desde una Filosofía de la Liberación que haya aprendido la lección de la filosofía pragmática.[3] La crisis de las alternativas no-capitalistas y de la izquierda en general, es una provocación la creatividad más que causa de desaliento o pesimismo. Un esquema aproximado de la problemática podría ser el adjunto (véase *esquema 4*).

---

1. J. Habermas ha criticado fuertemente la posición de Karl-Otto Apel en su trabajo «Erläuterungen zur Diskursethik» (en realidad debía ahora llamarle «Diskursmoral»), en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 185-199.

2. Considérense su ponencia en el Encuentro con Apel en México (marzo de 1991) «Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von Diskursethik und der Ethik der Befreiung E. Dussel», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?* , ed. cit, pp. 181-207, y en Mainz (marzo de 1992).

3. En el capítulo 8 de mi obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Verbo Divino, Etella, 1993) comienzo a abordar esta cuestión.

Debe considerarse la complejidad de la cuestión, ya que las relaciones de cada término son diversas. Por ejemplo, las relaciones entre la pragmática y la económica (en *A*) podrían aun representarse según se indica en el *esquema 5*.

Para algunos (p.e., J. Habermas) las relaciones entre las *personas 1* y *2* en el nivel económico es del tipo de la «colonización» de un *sistema* sobre el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). En cambio, para una Filosofía de la Liberación, las relaciones económicas entre personas son relaciones prácticas, cuyo contenido material es un instrumento técnico o producto material, y ocupa un *campo* propio, como veremos. Es evidente que la resolución de las cuestiones económicas se decide en la comunidad de comunicación (pragmática). Se trata de la determinación formal de lo económico. Pero lo económico determina igualmente a lo pragmático (y lo político), desde un punto de vista práctico-material (ya que permite la reproducción de la vida y sitúa los agentes pragmáticos en y desde las estructuras económicas). Es la determinación *material* de lo pragmático o político (cuestión central en una futura *Política de la Liberación*, obra que se iba vislumbra lentamente en esa época).

En América Latina, un cierto optimismo «democrático» formal (proyectado en tiempos de las dictaduras militares) ha dado importancia al nivel consensual, institucional y representativo del Estado (nivel pragmático-político). Se trata del ámbito propio del principio democrático. Pero se había dejado de observar el contenido material o *económico* del proyecto. Es decir, un Estado mínimo y una economía de mercado neoliberal ha llevado a la mayoría de la población a un empobrecimiento creciente. La reproducción de la vida humana está puesta en cuestión. Una política institucionalizada desde el «Estado de Derecho» (que nos exigía Paul Ricoeur en el diálogo de Nápoles en 1991, y el mismo Apel), según reglas pragmáticas democráticas (como pide Habermas, por ejemplo en su obra de 1992 *Facticidad y validez*), debería saber articular un proyecto económico que ponga límites ética y estratégicamente al pretendido «mercado autorregulado» o

a la mítica competencia económica que llevaría inevitablemente al equilibrio, desde las exigencias fundadas en la reproducción de la vida, de los movimientos sociales de la sociedad civil y desde una planificación mínima, estratégica y necesaria. La democracia formal de un Estado debía estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos). Eran problemas urgentes que debíase reflexionar en una Filosofía de la Liberación.

§ 7. La Ética de la Liberación (1998)

La nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*,[1] escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados, intenta responder de manera arquitectónica, aunque desde la incertidumbre propia de toda reflexión con pretensión de bondad (que integran las pretensión de verdad y de validez), para poner fin «pretensión» (nada más y nada menos) formalista de la Ética del Discurso (mostrando la necesidad de un principio «material» universal, que reemplaza definitivamente la búsqueda de una «económica trascendental»).[2] De paso había que superar igualmente la parcialidad de ciertas éticas materiales (como la utilitarista, la comunitarianistas, la de los axiólogos, las éticas de la felicidad, etc.) articulando sistemáticamente la moral discursiva de validez práctica, completada con el principio de factibilidad (que asume también la racionalidad estratégica e instrumental).

---

1. Editorial Trotta, Madrid, 1998, 661 pp.

2. En el debate con Apel la «economía» sólo sirvió para ir descubriendo la importancia de lo «material» en la ética. En realidad el tema no era una «económica» sino la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como criterio y, explicitando los momentos normativos de dicho criterio, un principio ético material universal. Esto nos ha llevado a un replanteo completo de la llamada «falacia naturalista» (estamos por publicar una artículo sobre «Reflexiones sobre la falacia naturalista», donde mostraremos el sentido de la explicitación o fundamentación de un juicio normativo desde juicios de hechos o descriptivos, que tienen igualmente «oculto» aspectos normativos). Hemos dialogado sobre el particular con A. MacIntyre en el semestre de invierno de 1998 como profesor visitante de la Duke University.

Se había así descubierto un principio material (con pretensión de verdad práctica) ignorado por la Ética del Discurso, que solo cuenta con el principio formal desde la pretensión de validez práctica. Ahora, ambos aspectos (material y formal) se trataban en los dos primeros capítulos de la *Ética de la Liberación*, en su *Primera Parte*, que se integran como momentos constitutivos de la «pretensión de bondad» —nunca abordada así por Apel o Habermas, porque suponía distinguir claramente entre verdad y validez, problemática no abordada así por ninguna de las éticas contemporáneas. Es decir, todo acto (máxima, micro o macro-institución, sistema de eticidad, etc.), cuando cumple las condiciones universales ético-morales (materiales, formales y de factibilidad) puede tener la «pretensión de bondad». Sin embargo, nadie ni nunca podrá efectuar un juicio perfecto o absoluto sobre un acto diciendo: «¡Este acto es *bueno*!», para ello habría que tener una inteligencia infinita a velocidad infinita (usando el argumento de Popper contra la planificación). Siendo imposible un tal juicio, sólo nos cabe la honesta, seria y sincera «pretensión de bondad».

En su *Segunda Parte* la *Ética* deconstruye lo expuesto en la *Primera Parte*. Ahora se toma en cuenta que ningún acto (máxima, micro o macro- institución, etc.) puede pretender no tener algún efecto *negativo*, aunque sea no-intencional (como diría A. Smith); es decir, siendo *imposible un acto perfecto* sin ningún efecto negativo a corto o largo plazo (en último término teniendo en cuenta toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufrirá el efecto negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Llamaremos *víctima* al que sufre tal negatividad. Es desde la víctima, al decir de Walter Benjamin, o del afectado negativamente por el acto no-perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción, ahora como *crítica*, o como Ética de la Liberación propiamente dicha. Los tres principios universales *positivos* (material, formal y de factibilidad) se confrontan ahora desde su inevitable *negatividad*. Las víctimas, por su mera existencia (expresados empíricamente entre otros fenómenos por los Nuevos Movimien-

tos Sociales: por la mujer del feminismo, las razas no blancas contra la discriminción, la clase obrera contra el capitalismo, los países pobres ante los países desarrollados del centro, etc.), juzgan al sistema vigente, al acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) aún con «pretensión de bondad», *como no-verdadero* —como expresaba Adorno—, al no poder reproducir la vida de la víctima (negando así el cumplimiento del principio material); *como no-válido* (al haber sido excluida la víctima de la discusión, negando el principio formal de validez); *como no-factible* (por el simple hecho de ser víctima el sistema no puede juzgarse como *eficaz*); es decir, desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios). Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (*escéptica* de la verdad vigente y dominadora, desde la perspectiva de la razón universal como *crítica*), constituyen una nueva comunidad de comunicación contra el sistema y la comunidad de dominación, ahora con *validez crítica*, y como actores históricos que luchan por la organización de un nuevo sistema más justo; que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos. Son actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la exterioridad) por medio de una praxis de liberación. La Ética del Discurso nunca pudo vislumbrar que el consenso de los oprimidos podría alcanzar una validez *crítica* que invalidaba la validez dominadora que pierde la hegemónica (en el sentido gramsciano). La Ética de la Liberación había dado un paso esencial, al descubrir el principio material *universal* y el principio de validez *críticos*.

Se trata del término de un largo proceso reflexivo, comenzado en 1969, que había confrontado a las éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la Filosofía y de la Ética de la Liberación. Todos los campos prácticos (la política, la economía, etc.) tienen ahora enunciados y fundados los principios que pueden ser ahora subsumidos diferencialmente, para devenir los principios *normativos* de la política, de la economía, etc.

§ 8. La Política de la Liberación (desde 1998)

Como ya hemos indicado más arriba, había siempre la urgencia de desarrollar una filosofía política. Por ello nuestro próximo paso fue comenzar a analizar un *campo práctico* concreto, que debería desembocar en una política de la liberación, y esto se anunciaba con cortos artículos donde enfrentábamos, desde el horizonte teórico definido por la nueva *Ética de la Liberación* (1998), la problemática de la filosofía política, concreta, desde el Sistema-mundo a comienzo del III Milenio, donde se dejará ver la clara distinción entre el nivel de la universalidad, el nivel de las deliberaciones y las instituciones, del nivel concreto de la lucha para alcanzar la hegemonía bajo la lógica de la contingencia, ámbito concreto de las decisiones políticas, la evaluación y manejo de las consecuencias a corto y largo plazo. La tarea había sólo comenzado.

En el proceso de lo que pudieran llamarse las revoluciones latinoamericanas de la segunda parte del siglo XX podemos resaltar la importancia de seis entre ellas. Las últimas son las que determinarán más claramente paso a paso el desarrollo teórico de la *Política de la Liberación*.

Si partimos del 1959 con la Revolución cubana[1] vemos un lento progreso en un proceso de crítica a las posiciones dogmáticas tradicionales, en especial de la izquierda. En efecto, la Revolución cubana, la primera socialista en América Latina despertó, especialmente con Ernesto «Che» Guevara una cierta renovación filosófica. El tema del «hombre nuevo», la estrategia de la guerra revolucionaria foquista, la ética de la revolución. Sin embargo, muy pronto se estabilizó teóricamente la revolución y no hubo novedades esenciales. En 1970, con la Revolución del Frente Popular chileno, democrático, con participación de «Cristianos para el socialismo», el triunfo de las elecciones, la participación obrera se abrió un nuevo campo teórico. Fue el momento del inicio de la Filosofía de la Liberación (que sentía el palpitar de la historia

1. Véase el tema en la *Política de la Liberación*, vol. 1 (Trotta, Madrid, 2007).

del otro lado de los Andes). La dictadura pinochetista tronchó el proceso. Habrá que esperar hasta la Revolución sandinista del 1979 para que se den nuevos pasos en la transformación campesina y pequeña burguesa de la vanguardia, el frente cultural con Ernesto Cardenal, la apertura ideológica de aquel «Entre cristianismo y revolución no hay contradicción». El pueblo surgía como actor colectivo. Un nuevo momento será la Revolución zapatista, con el protagonismo de los pueblos originarios que se habían renovado en el V Centenario de la memoria de la invasión de América por los españoles.[1] Por primera vez la filosofía política debía tomar en serio a los pueblos indígenas: «Entre nosotros —proclamaban los Zapatistas— los que mandan mandan *obedeciendo*». Habrá que esperar al 1999 con la Revolución bolivariana de Venezuela, y muy especialmente con la boliviana de 2005, para escuchar de Evo Morales, un indígena americano, aquel: «¡Yo ejerzo un poder *obediencial*!» Esta formulación permitió reestructurar toda la *Política de la Liberación* que venía elaborando desde que había publicado la *Ética de la Liberación*. La formulación de Evo «daba en el clavo» y permitía claramente describir una política anterior a la de Th. Hobbes, desde la *otra cara* de la Modernidad. La tarea teórica se articulaba a las revoluciones en curso. El cambio de otros gobiernos en Argentina, Brasil, Uruguay, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, cambiaron el rostro de los que ejercían delegadamente el poder del pueblo. Ahora era posible y necesaria una filosofía política que surgiera desde la nueva experiencia latinoamericana.

La colección de artículos *Hacia una filosofía política crítica*[2] van creando el puente entre al *Ética* y la nueva *Política*. En primer lugar, recordando los seis momentos normativos de la ética,

---

1. Mi libro *1492: El encubrimiento del Otro* (la primera publicación fue hecha en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1992), que fueron mis clases durante el semestre de invierno de 1992 en la Universidad Goethe de Frankfurt (que se tradujo hasta en siete lenguas, incluido el gallego o el coreano) se inscribe en el tema de la crítica de la Modernidad a la que haré referencia enseguida.

2. Desclée de Brower, Bilbao, 2001.

que ahora se subsumen analógicamente en la política («Seis tesis para una filosofía política crítica», cap. 1). En segundo lugar, más específicamente, se aborda el aspecto *material* de la política («La vida humana como criterio de verdad», cap. 4, que va apareciendo como «principio *material*» de la política) así como el momento *formal* («Los derechos humanos y la ética de la liberación», cap. 7), o el *crítico* («La transformación del sistema del derecho», cap. 8).

En *Materiales para una Política de la Liberación*[1] se tratan algunos clásicos de la filosofía política, más otros que están inspirando la nueva elaboración. Comienza igualmente el debate con la posición de A. Negri y J. Holloway que se continúa hasta el presente.

La *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*[2] expresa el fruto de más de cuarenta años de enfrentarme a la historia eurocéntrica. Es un «arreglo de cuenta» definitivo. Es por fin una visión crítica de la descripción eurocéntrica de la historia, en este caso de la historia del pensamiento y de la política como práctica. Fue una relectura larga, larguísima, de autores conocidos pero ahora leído de otra manera para descubrir el *locus enuntiantionis* de mi exposición arquitectónica. No es una lectura más; es una relectura desde abajo, desde América Latina, desde las víctimas de autores estudiados frecuentemente desde arriba, desde una visión colonial, dominadora, de los vencedores. Desde la periodización todo cambia. En la *Introducción* indico las siete reducciones que intento superar: 1) el heleno-centrismo de la filosofía política en boga; 2) el occidentalismo (con respecto al mundo bizantino); 3) el eurocentrismo; 4) el orientalismo (como clasificación que ignora diferencias abismales en otras culturas); 5) la clásica periodización de la historia en Antigüedad, Edad Media y Moderna; 6) el colonialismo epistemológico de la filosofía y la filosofía política en particular (que reina incontestado en las universidades latinoamericanas); 7) el tema de cuándo comienza la

1. Plaza y Valdés, México, 2007.

2. Trotta, Madrid, 2007 (traducida al inglés en SCM Press, Edinburgh, 2011).

Modernidad y cuál es su periodización interna (temprana y sus etapas: madura o tardía). Es una historia con muchas tesis teóricas que se van explicando en su desarrollo, y que abren nuevas preguntas en el presente a la filosofía política por parte de una política de la liberación.

Teniendo que explicar en innumerables cursos, cursillos, conferencias, a estudiantes universitarios, congresos de filosofía, en América Latina, en Estados Unidos, en Europa, incluyendo algunos países del África y Asia, sinteticé los tomos II y III de la *Política de la Liberación* en veinte tesis cortas que ampliaba de viva voz oralmente según las circunstancias y el nivel de los participantes.[1] Aunque publicado antes de la *Política de la Liberación. Arquitectónica*, que es el volumen II de la obra,[2] la incluye en las diez primeras tesis, que al ser escritas después tienen mayor claridad en algunos aspectos o descripción de definiciones. Ha sido el fruto de un largo trabajo que creí cumpliría en dos o tres años y me va llevando más de catorce. La política es fundamental en la actual crisis de la humanidad, que depende de indescriptibles decisiones que deben tomarse desde el *campo* político (en los otros *campos* prácticos, y el primero de ellos en el económico, pero, contra la opinión tradicional de la izquierda, originados en el ámbito político).

Es un debate con los grandes filósofos políticos contemporáneos, europeos, norteamericanos, latinoamericanos y de otros horizontes culturales, a partir de la crisis de *Finales de civilización* que está sufriendo la Modernidad en sus estertores agónicos. La política debe ser responsable del tránsito a una nueva Edad del Mundo: la trans-Modernidad. Esta política va descubriendo los secretos de una nueva estructuración de las decisiones prácticas de la humanidad. La democracia representativa (que en el mejor de los casos debe ser el ejercicio *delegado* de un *poder obediencial* de la representación, como enseña Evo Morales), originario en

1. *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006 (que ha recibido varias ediciones en diversas lenguas).

2. Trotta, Madrid, 2009.

los Estados Unidos de Norte América y tan elogiado por A. de Tocqueville, sufre una creciente erosión, corrupción, monopolio en manos de una burocracia que se aleja de la comunidad política. Este tema es expuesto, sin crítica, en el tomo de la *Arquitectónica*. Se describe que sea el poder, desde una definición que supera la descripción negativa de la Modernidad como dominación legítima ante obedientes (que Max Weber daría el mejor ejemplo). Se descubren los tres niveles de la temática política en general (la acción política, las instituciones y los principios normativos políticos). Se establece desde América Latina un debate con los clásicos contemporáneos sobre estos temas, a fin de definir las categorías necesarias para el ejercicio de la teoría y la práctica política, siguiendo el método que Marx ejercitó en la Economía Política pero no en la política.

Las tesis 11 a 20 de *20 tesis de política* anticipan el tomo III de *Política de la Liberación. Crítica*. Es la parte donde se dejan ver las tesis más originales de una política de la liberación. Esperamos que el tomo aparezca en 2012 o 2013. Se trata de mostrar cómo la gran revolución política del siglo XXI será la institucionalización de la participación (sin negar la representación) como ejercicio de sus dos funciones esenciales: 1) la función *propositiva* de sus necesidades, planificadamente, al poder representativo del Estado, organizada en los siete niveles de complejidad desde el barrio o la aldea (de democracia directa) hasta el «Poder ciudadano» (sexto nivel, y tal como lo denomina al cuarto poder la Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999). 2) La función *fiscalizadora* (hasta por medio de auditorías y con policía propia) de los órganos de la participación del cumplimiento de las tareas que se le propusieron por la planificación al poder representativo del Estado en los siete niveles indicados (base barrial o aldeana, comuna, municipio, provincia, región, Estado federal, Confederación regional de Estados). La participación popular nunca ha llegado a organizarse como parte constitutiva esencial del Estado, pero sin negar la representación (tentación permanente del anarquismo extremo). La política de la liberación, como filosofía, debe expresar la teoría que se va

creando en la praxis de múltiples experiencias participativas que ya se cumplen en diversos horizontes del Planeta, y que, por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos ha ejemplificado en numerosas publicaciones.

§ 9. La descolonización y la transmodernidad

Al mismo tiempo que desarrollaba la tarea arquitectónica de la filosofía de la liberación, he ido exponiendo paralelamente durante decenios una cierta visión histórica de la humanidad, de las culturas, de la filosofía, para asegurar el lugar de la filosofía latinoamericana. La publicación de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*,[1] primera exposición sintética y completan de la historia, las corrientes y los grandes temas de la filosofía latinoamericana, seguida de doscientas cortas biografías de filósofos latinoamericanos durante estos siete siglos, es parte de un proyecto filosófico que se inició allá en Paris en 1962 al leer a Leopoldo Zea, que se lamentaba que estuviéramos «fuera de la historia». Al menos ahora los nóveles estudiantes de filosofía podrán saber (*como nosotros no pudimos hacerlo*) en nuestro continente cultural cuáles son sus maestros, y cuáles los pensadores «amantes de su sabiduría», los filósofos que acompañaron el nacimiento y el crecimientos de nuestra cultura milenaria. Además, a la pregunta todavía frecuente de: «¿existe filosofía en América Latina?», que muchos eurocéntricos responden: «¡no!», podremos ahora al menos sugerirles que primero lean esta obra y después podríamos ya mejor informados comenzar nuevamente el debate. En 2010, en un congreso con más de cien colegas filósofos pragmáticos norteamericanos en Texas, la mayoría de ellos profesores universitarios, cuando expuse que René Descartes, estudiante en La Flèche en 1610, estudió el curso de

1. Que hemos coordinado E. Dussel, E. Mendieta y Carmen Bohórquez, publicado en la Editorial Siglo XXI-Crefal, México, 2010, 1112 págs., a dos columnas en tipografía muy pequeña de enciclopedia, fruto de un trabajo en colaboración de casi cien filósofos de todos los países latinoamericanos.

lógica en la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (muy famosa en ese momento y con decenas de ediciones en Lyon, Lovaina, París, etc.), que era un filósofo y profesor de la Universidad de México (fundada en 1553), no podían creerlo. El siglo XVI hay que incluirlo en el inicio de la historia de la filosofía moderna, porque la Modernidad comenzó en el Caribe, lugar donde los europeos cumplieron las primeras experiencias del colonialismo, del capitalismo, del eurocentrismo, y plantearon las primeras preguntas filosóficas que inauguran la Modernidad: ¿Tenemos derechos a conquistar estas tierras ignotas? ¿Son humanos los habitantes de esta cuarta parte desconocida del mundo? Eran preguntas éticas, políticas, antropológicas. Su respuesta era para los europeos casi evidente, y sobre esa certeza de la superioridad de su propia cultura nacerá el segundo momento de la Modernidad temprana en el Amsterdam holandés (provincia reciente de España) con R. Descartes y B. Spinoza (ambos formados por españoles, uno por ser alumno cristiano de los jesuitas y el otro por ser judío sefardita). El «Infinito» (denominación primera cuantitativa del Absoluto en la *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, el primer filósofo sistemático de la Modernidad) será el punto de partida del pensamiento de Descartes (desde donde reconstruirá el mundo de la experiencia puesto en duda por el «genio maligno») y de Spinoza (siendo para él la única sustancia).

En mi conferencia «Meditaciones anti-cartesianas», dictada en la Cátedra Albertus Magnus de la Universidad de Colonia (Alemania) en 2010, mostraba entonces cómo Descartes no es el primer filósofo de la Modernidad. Por el contrario, daba argumentos para defender la tesis que el primer anti-discurso de la Modernidad se profirió en el momento de su mismo origen, en 1514 en Cuba y por boca y escritos de Bartolomé de las Casas. Como puede imaginarse el lector, a los asistentes alemanes al curso en Colonia (profesores y estudiantes) les llamó la atención la importancia que daba a la historia en la reflexión filosófica. Es que la filosofía europea no necesita mostrar su historia; es por demás sabida. En cambio, para explicar la novedad de nuestra filosofía latinoamericana la historia desconocida (por ellos y por nuestros

filósofos eurocéntricos) debe reconstruirse lentamente como contexto del pensamiento que floreció en tal lejanos (para ellos) parajes tropicales (nuevamente, para ellos, como lo ha demostrado A. Gerbi: Hasta los ríos en América Latina no habían terminado de formar sus cauces como en Europa, las hojas eran extremadamente grandes por su barbarie, los animales eran más primitivos y salvajes, todo era exorbitante y desmesurado, como sus culturas).[1]

La crítica de la Modernidad se fortaleció al deber criticar por nuestra parte la crítica de la Modernidad de los posmodernos, que en nuestra interpretación son todavía el último momento de la indicada Modernidad. Es una crítica interna moderna de la Modernidad, poniendo en duda la capacidad de la razón en cuanto tal. El escepticismo nihilista posmoderno, de la «razione debbole» de un G. Vattimo debilita igualmente la razón *crítica* a la que no podemos renunciar. Es decir, es necesario negar la razón dominadora moderna, colonial, capitalista, patriarcal, etc., pero no la razón ni siquiera su válida universalidad. La universalidad de la razón que debe afirmar la vida humana no puede ser puesta en duda, ni la razón discursiva *crítica* alterativa, la del Otro, de las víctimas, de los actores colectivos de las transformaciones necesarias.[2]

La crítica a la Modernidad cobró bien pronto la fisonomía del movimiento de «descolonización» epistemológica, que junto a Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado, Ramón Grosfoguel, Eduardo Mendieta, y tanto otros (en América Latina, el Caribe y entre «latinos») ha ido creciendo. Las hipótesis centrales nacen de las observaciones sobre la «colonialidad del poder» de A. Quijano, y de nuestras observaciones histórico-sistemáticas sobre la Modernidad y su superación, dentro de una Filosofía de la Liberación. El horizonte último es la hipótesis de que la Modernidad llega a su fin. No se trata de intentar reflotar la

---

1. Véase, de A. Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978.

2. Por ellos en mis últimas obras siempre hay referencias históricas a la cuestión de la Modernidad y Transmodernidad. Por ejemplo en *Hacia una filosofía política crítica*, 2001, Segunda Parte, pp. 345ss; en *Materiales para una política de la liberación*, 2007, pp. 195ss.

Modernidad, ni de promover en otras culturas muchas Modernidades. Se trata de pensar que estamos al *Final de una Era de la Historia mundial*. Estados Unidos y Europa han perdido la hegemonía en un Planeta multipolar, donde aún el Centro y la Periferia han perdido mucha de su nitidez. Hay muchos centros nuevos y una periferia diversificada. América Latina ha comenzado el proceso de su Segunda Emancipación (ante el cuasi-fracaso de la primera en el 1810, por dar una fecha simbólica). Ese nuevo proceso *más allá de la Modernidad* deseamos llamarlo *Trans-Modernidad*. No es ya un último momento como la *post*-modernidad, sino que claramente se avanza a lo nuevo a una *trans*-Modernidad, *otra* Edad que ya ha comenzado ante nuestros ojos pero que se oculta entre fenómenos imperceptibles para el observar superficial.

Será la primera Edad Mundial de un diálogo simétrico intercultural sin hegemonías o dominación colonial, sin capitalismo tal como lo conocemos, de todas las culturas y un nuevo sistema económico en pie de igualdad.[1] Será igualmente la primera *Edad de la Filosofía mundial*,[2] no ya regional.

En el próximo futuro se van abriendo nuevos temas. El primero será elaborar un texto paralelo a las *20 tesis de política*, sobre una interpretación filosófica de la economía política, para explicar la mutua determinación de la política y la economía, no ya como una relación de infra- y supra-estructura, sino como una mutua determinación determinada determinante. La política determina *formalmente* a la economía (y decide su ejercicio), y la economía determina *materialmente* la política y condiciona su ejercicio. Un cierto marxismo ingenuo sería así superado, pero afirmadas las tesis fundamentales de Marx mismo.

---

1. Véase el artículo introductorio de *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006: «Transmodernidad e interculturalidad» (pp.21-71).

2. Ese fue el tema que expuse en el panel ante todo el Congreso Mundial de Filosofía (Seoul, 2008) correspondiente a la Historia de la Filosofía: «A new Age in the History of Philosophy: the World dialogue between philosophical traditions», en *Philosophy and Social Criticism* (California), vol. 35, 5 (2009), pp. 499-516 (en castellano en *Signos Filosóficos* (UAM, México), 23, enero-junio (2010), pp.119-140).

Por otra parte debería continuar la *Filosofía de la Producción* (1977) elaborando una *Estética de la Liberación*, que debería culminar con la incorporación del imaginario popular latinoamericano desde una experiencia mística ontológica (y trans-ontológica) que subsumiría la intención religiosa intercultural de la humanidad presente. Sería un volver a las experiencias de mi primera juventud, en las lecturas apasionantes de un adolescente de los textos de un Juan de la Cruz: «Con ansias de amores inflamada/ salí sin ser notada/ estando mi casa sosegada.../ Como el siervo huiste/ habiéndome herido/ salí tras ti y eras ido».

Habría todavía que completar el panorama con una *Lógica analéctica de la Liberación*, aunque no estoy seguro de llegar a tener tiempo, como tampoco para escribir unas *Memorias de un militante* de una vida que, de poder decidir vivirla de nuevo no creo que saliera tan aventurera y apasionada como efectiva ha sido. ¡Gracias a la vida por haberla podido vivir en el instante que me fue concedido sin nunca haberlo merecido, evidentemente, como todos los *macehuales*[1]: deudores agradecidos!

---

1. En la antigua sabiduría azteca, en realidad parte del *totelcayotl* (el canon de la cultura tolteca del valle de México en el Teotihuacan, la Grecia de Mesoamérica), el *macehual*, sinónimo de «ser humano», significa el «deudor-agradecido» por habérsele dado gratuitamente la vida. De allí que el *don* (dar algo gratuitamente) instaura una economía de la gratuidad: si vendo algo no vale para pagar devolviendo la *deuda* del *don* de la vida dada *gratuitamente*. Solo *se paga la deuda* equitativamente en el devolver regalando algo como *don*: uno por uno. No es un «ser-culpable» como «ser-deudor» (*Schuldsein*), como en el caso del pecador kierkegaardiano (o anselmiano) ante un Dios justiciero que pide un pago por un acto que se experimenta como origen de la culpa. Es «ser-deudor- agradecido» ante los dioses que exigen la *gratuidad* como pago, de un ser que no experimenta el acto como origen de la culpa sino como *don*. Esto puede instaurar una economía trans-capitalista trans-moderna, no del valor de cambio para el capital, sino del valor de uso para la vida.

Estudios para comprender el origen y el contexto de la Filosofía de la Liberación

Transmodernidad e Interculturalidad
Interpretación desde la Filosofía de la Liberación

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada II Guerra Mundial, en la década de los 50s. Para nosotros no había en Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la «cultura occidental». Por ello ciertos juicios tajantes posteriores son propios de alguien que se opone a sí mismo.

§ 1. En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos.[1] Además, el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica

---

1. Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un «puente del inca» y «caminos del inca» que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4.500 mts. sobre el nivel del mar. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en «Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)», en mi obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1996, pp. 77-79; y los §§ 1-3 del artículo «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)», en el número dedicado a mi pensamiento de la revista *Anthropos* (Barcelona), 1998, cuya aportación recogemos en la primera parte de este tomo I de las *Obras Selectas*.

desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin referencia a Estados Unidos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

En filosofía de la cultura se hacía referencia a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A.L. Kroeber, Ortega y Gasset o F. Braudel, y después a un William McNeill. Pero siempre para comprender el fenómeno griego (con las célebres obras tales como la *Paideia* o el *Aristóteles* de W. Jaeger) , la disputa en torno a la Edad Media (desde la revalorización autorizada de Etienne Gilson), y el sentido de la cultura occidental (europea) como contexto para comprender la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler era las figuras señeras. Era una visión sustancialista de las culturas, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal.

Con mi viaje a Europa –en mi caso en 1957, cruzando el Atlántico en barco–, nos descubríamos «latinoamericanos» o no ya «europeos», desde que desembarcamos en Lisboa o Barcelona. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello, el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: «¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?». No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha «identidad»; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial.

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por «lo latinoamericano») mis estudios se encaminaban al desafío de un tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en la Sorbonne, su artículo tantas veces referido de «Civilización universal y cultura nacional», respondía al modelo sustancialista, y en el fondo eurocéntrico.[1]

Aunque «civilización» no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal durante los últimos siglos había sido Occidente), la «cultura» era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Este el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

Con esta visión «culturalista» inicié mis primeras interpretaciones de América Latina, queriéndole encontrar su «lugar» en la historia universal (a lo Toynbee), y discerniendo niveles de profundidad, inspirado principalmente en el nombrado P. Ricoeur, pero igualmente Max Weber, Pitrim Sorokin, K. Jaspers, W. Sombart, etc.

Organizamos una «Semana Latinoamericana» en diciembre de 1964, con estudiantes latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart, y muchos otros intelectuales, incluyendo P. Ricoeur,[2] expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la «toma de conciencia» (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Un Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de un tal concepto.

En el mismo año, publicaba un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid,[3] que se oponía a las «reducciones historicistas» de nuestra realidad latinoamericana. Contra el revoluciona-

---

1. Publicado en *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-288 (Ver Paul Ricoeur, *Etica y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 43-56). Se había publicado en 1961 en la revista *Esprit* (Paris), octubre. La diferenciación entre el nivel «civilización», más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos), de la «cultura» indica lo que hoy denominaría una «falacia desarrollista», al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es «cultural».

2. Los trabajos se publicaron en *Esprit*, 7-8, Octubre (1965). Presenté un trabajo sobre «Chrétientés latino américaines», pp. 2 20 (que apareció posteriormente en polaco: «Spolecznosci Chrzescijanskie Ameriki Lacinskiej», en *Znak Miesiecznik* (Krakow), XIX (1967), pp. 1244 1260).

3. «Iberoamérica en la Historia Universal», en *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp.85-95. En este momento ya había prácticamente escrito dos libros: *El humanismo*

rio, que lucha por el «comienzo» de la historia en el futuro; contra el liberal que mistifica la emancipación nacional contra España al comienzo del siglos XIX; contra los conservadores que por su parte mitifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

Respondían estos trabajos filosóficos a un período de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca que usufructué en Maguncia durante varios años) en vista de una tesis de historia hispanoamericana que defendí en La Sorbonne (Paris) en 1967.[1]

Un curso de Historia de la Cultura, en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) –durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba al final de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender mi segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en París–, me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de la «Historia mundial» (a la manera de Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción («de-strucción» heideggeriana)

helénico –escrito en 1961–, *El humanismo semita* –escrito en 1964–, y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristiandad* –escrito finalmente en 1968–. Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la «protohistoria» latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

1. A diferencia de muchos que hablan de la cultura, y de la cultura latinoamericana en particular, tuve la oportunidad durante cuatro años de permanecer largos meses en el Archivo General de Indias de Sevilla, de estudiar las obras fundamentales históricas para la comprensión científico-positiva del siglo XVI latinoamericano, el comienzo de la época colonial, lo que llenó a mi cerebro de una cantidad impresionante de referencias concretas de todos el continente latinoamericano (desde la California mexicana hasta el sur de Chile, ya que me interné igualmente en los siglos XVII y XVIII). Para mí, hablar de «cultura latinoamericana» eran referencias a pueblos indígenas, luchas de conquista, procesos de adoctrinamientos, fundación de ciudades, de «reducciones», de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pago de las minas, etc., etc. Nueve tomos publicados entre 1969-1971 sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca).

intentaba siempre ir «situando» (la *location*) a América Latina. En ese curso, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,[1] se intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del «núcleo ético-mítico» (*noyau éthico-mythique* de P. Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los «contenidos» últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de un tal diálogo. Por ello, ese *Curso de 1966*, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las «grandes culturas» (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N. Danilevsky, W. Dilthey, Spengler, Alfred Weber, K. Jaspers, A. Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historia mundiales de ese momento), me permitió «situar», como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen (desde la especie *homo*), pasando por el paleolítico y neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte del Occidente.[2] Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la «proto-historia» latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con el indoeuropeo de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de éstos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daban una clave de la historia del «núcleo ético-mítico», que, pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra «proto-historia latinoamericana»).

---

1. Editado en rotaprint por la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), gran formato, 265 págs. Se publica por primera vez en el CD titulado: *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. Ahora integra el Tomo II de estas *Obras Selectas*.

2. En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo V. Posteriormente me referiré a ello en el vol. 1 de *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2001.

En marzo de 1967, de retorno a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esta pequeña obra «hará historia», porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba: «¿Cuáles fueron las relaciones de iglesia y estado?». Ahora en cambio se definía: «*Choque* entre culturas y situación de la Iglesia».[1] La crisis de la emancipación contra España (en torno al 1810) se la describía como «el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*». Era ya una *nueva* historia *cultural* de América Latina (no sólo de la iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía «desarrollista».

Es por ello que en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967: «Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional»[2] –en la misma Universidad del Nordeste–, era como un *Manifiesto*, una «toma de conciencia generacional». Releyéndola encuentro en ella bosquejado muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un Instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de 80 participantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los «latinos» en Estados Unidos), podía exponer cada semestre esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda

---

1. Incluida en un libro editado en 1972 (bajo el título: *Historia de la iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona) , pp.56ss.

2. Apareció por primera vez con ese título en: *Cuyo* (Mendoza), 4 (1968), pp. 7-40. Los anteriores artículos citados en las nota 2 y 3, de página 89, y éste, han sido recopilados, junto a otros, en portugués (no existe de esa colección antológica una edición española) en un libro con el título de *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Paulinas, São Paulo, 1997; el último de ellos en pp.25-63. Antes lo había incluido, algo modificado, en la ya citada *Historia de la Iglesia en América Latina*, 1972, pp.29-47.

su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos.[1] En un curso dictado en Buenos Aires en 1969,[2] iniciaba con «Para una filosofía de la cultura»,[3] cuestión que culminaba con un parágrafo titulado: «Toma de conciencia de América Latina», se escuchaba como un grito generacional:

> «Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida»[4]

Ya como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), vertí de manera estrictamente filosófica, dicha reconstrucción histórica. Se trata de una trilogía, en un nivel antropológico (en cuestiones tales como la conceptualización del alma-cuerpo e inmortalidad del alma; o carne-espíritu, persona, resurrección, etc.) siempre teniendo en cuenta la cuestión de los orígenes de la «cultura latinoamericana», de las obras *El huma-*

---

1. Una síntesis de esos cursos en Quito aparecieron después bajo el título *Caminos de liberación latinoamericana* t.I: *Interpretación histórico teológica de nuestro continente latinoamericano*. Latinoamérica. Buenos Aires. 1972. Reedición aumentada en: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Sígueme, Salamanca. 1978. En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*. Orbis Books. New York. 1976. En francés: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*. Editions Economie et Humanisme Editions Ouvrières, Paris, 1974. En portugués: *Caminhos de libertação latino americana*. t.I: *Interpretação histórico teológica*. Paulinas. Sao Paulo. 1985. Otra versión se publicó como un librito: *América latina y conciencia cristiana*. Ipla. Quito. 1970. Eran años de gran efervescencia intelectual crítico-creadora.

2. «Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia». en L.Gera-E.Dussel-J.Arch. *Contexto de la iglesia argentina*. Universidad Pontificia. Buenos Aires. pp.32-155.

3. *Ibid*., pp.33-47.

4. *Ibid*., p.48.

5. Eudeba. Buenos Aires. 1975. Ahora en el Tomo IX de estas *Obras Selectas*.

6. Eudeba. Buenos Aires. 1969. Ahora en el Tomo X de estas *Obras Selectas*.

nismo semita.[5] *El humanismo helénico*[6] y *El dualismo en la antropología de la cristiandad.*[1] En esta última obra se cerraba el *Curso de 1966*, que terminaba en el siglo V de la Cristiandad latino-germánica, con el tratamiento de Europa hasta su entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruí toda esta historia de las Cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica, etc.), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde el 711 hasta el 1492 d.C.), en otras obras posteriores.[2]

La obsesión era no dejar siglo sin poder integrar en una visión tal de la Historia Mundial que nos permitiera poder entender el «origen», el «contenido» y el «desarrollo» de la cultura latinoamericana. La exigencia existencial y la filosofía (todavía more eurocéntrico) buscaba la identidad cultural. Pero ahí comenzó a producirse una fractura.

§ 2. Centro y periferia cultural. El problema de la liberación

Desde los finales de la década del 60, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la «Teoría de la Dependencia»[3]), y por la lectura de *Totali-*

---

1. Obra que tienen por subtítulo: Desde *los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Ahora en el Tomo XI de estas *Obras Selectas*.

2. Por ejemplo, en la «Introducción General», de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA-Sígueme, Salamanca, t.I/1, 1983, pp.103-204. Y en muchos otros trabajos (como en la *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998, [26]; y más largamente en la *Política de Liberación*, vol. 1) retomo el tema de la «fundación» y «desarrollo» de la Cristiandad latino-germánica (la primera etapa de la Europa propiamente dicha). Véase mi artículo «Europa, Modernidad y Eurocentrismo», en mi obra *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp.345-359.

3. Véase una historia y una reconstrucción teórica de la «Teoría de la Dependencia» en mi obra *Towards an Unknown Marx.A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Routledge, London, 2001 (publicada en español en 1988), pp. 205-230. Theotonio dos Santos acaba de volver sobre el tema en su reciente obra *Teoría de la Dependencia*, Plaza y , México, 2001, confirmando mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los 90s, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépti-

dad e infinito de Emmanuel Levinas, y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles del 1968 (en el mundo, pero fundamentalmente en Argentina y América Latina), se produjo en el campo de la filosofía, y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categoriza como «centro» y «periferia». A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto «substancialista» de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como «diálogo» o «choque» intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa «culturalista» había concluido. En 1983 me expresaba así, en un parágrafo sobre «Más allá del culturalismo»:

> «Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...]. Faltaba también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil* [...].[1]

La filosofía latinoamericana como *Filosofía de la Liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer

cas con respecto a la «Teoría de la Dependencia». Yo demostré (en 1988) en el *op.cit.*, que la refutación fue inadecuada y que la «Teoría de la Dependencia» era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha «Teoría».

1. Dussel, 1983, t. I/1, pp. 35-36.

tema filosófico a ser tratado. El «diálogo» intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un «diálogo» intercontinental «Sur-sur», entre pensadores del Africa, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976.[1] Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad.[2]

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la Filosofía de la Liberación, bajo el título «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular».[3] Era un ataque frontal a la posición de Domingo F. Sarmiento, un eminente pedagogo argentino autor de la obra *Facundo: Civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, anglosajona, técnica; la barbarie, la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la demitificación de los «héroes» nacionales que habían concebido el modelo neocolonial[4]

---

1. Se trataba de un diálogo entre intelectuales del Tercer Mundo, que nos llevó en los años subsecuentes (y hasta la actualidad) a participar en encuentros en Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etc.

2. Por mi parte, al haber vivido en Europa casi 8 años; 2 años entre palestinos (muchas veces musulmanes) en Israel; viajando y dando conferencias o participando en seminarios o congresos en 5 ocasiones en la India (de todas las culturas la más impresionante), en Filipinas 3 veces, en Africa en numerosos eventos (en Kenya, Zimbawue, Egipto, Marruecos, Senegal, Etiopía, etc.) me fueron dando una percepción directa de las «grandes culturas» que venero con pasión y respeto.

3. Publicada en *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, pp.121-152, y expuesta en plena lucha contra la dictadura militar ante un público de cientos y cientos de participantes. Apareció por primera vez como «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular» (Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973), en *Stromata* (Buenos Aires), 30 (1974), pp. 93 123, y en *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 43 73.

4. Las manifestaciones tumultuosas de 20 y 21 de diciembre de 2001 en Argentina, fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la

del país que mostraba ya su agotamiento. Una cultura «imperial» (la del «centro»), que se había originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas «periférica» en América Latina, Africa, Asia y Europa oriental. No era un «diálogo» simétrico; era de dominación, de explotación, de aniquilamiento. Además, en las culturas «periféricas» había élites educadas por los imperios, que como escribía Jean Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Elites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio «pueblo», y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había entonces asimetrías de dominación en el plano mundial: a) una cultura (la «civilización» de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde domienzo del siglo XIX y Asia y Africa con posterioridad a la llamada II Guerra mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites «ilustradas» cuyo domino significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La Filosofía de la Liberación, como filosofía *crítica* de la cultura, debía generar una nueva élite cuya «ilustración» se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A.Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una «liberación de la cultura popular»:

estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde el comienzo del siglo XIX hasta el XX, y por el aceleramiento en la extracción de riqueza del modelo neoliberal implementado por G. Bush y C. Menem. Una generación fue físicamente eliminada en la «Guerra sucia» (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la Filosofía de la Liberación desde el comienzo de la década del 70, posterior a la derechización política, que destituyó el gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo periférico de J. D. Perón desde Junio de 1973.

> «Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura».[1]

Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribíamos en el 1973:

> «La cultura como cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpe a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él».[2]

El «proyecto de liberación cultural»[3] parte de la cultura popular, todavía pensada en la Filosofía de la Liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente había todavía que radicalizar el análisis equívoco de «lo popular» (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

§ 3. La cultura popular: no es simple populismo

En un artículo de 1984, «Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)»,[4] debí una vez más aclarar la dife-

---

1. *Oito ensaios*, p.137.

2. *Ibid.*, p.147.

3. En *Ibid.*, pp.146ss.

4. En *Oito ensaios*, pp.171-231. Apareció por primera vez como «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)», en *Cristianismo y Sociedad* (México), 80 (1984), pp. 9-45; y en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (UNAM, México), 17 (1985), pp. 77-127.

rencia entre a) el «pueblo» y «lo popular» y b) el «populismo» (tomando este último diversos rostros: desde el «populismo tatcherista» en el Reino Unido –sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall–, hasta la figura actual del «fundamentalismo» en el mundo musulmán; «fundamentalismo» que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de un George W. Bush), o en el sionismo de la derecha fundamentalista en Israel (contra la tradición ética de los profetas judíos).

En ese artículo dividíamos la materia en cuatro parágrafos. En el primero,[1] reconstruyendo posiciones desde la década del 60 mostrábamos la importancia de superar los límites reductivistas (de los revolucionarios ahistóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas), reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde el Asia oriental nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la «cultura latinoamericana dependiente», postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de «una cultura popular post-capitalista»[2]:

> «Cuando estábamos en la montaña –escribía Tomás Borge sobre los campesinos– y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuanto talento habíamos perdido [las élites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*».[3]

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal* –tema del segundo parágrafo.[4]

---

1. Véase *Oito ensaios*, pp.171ss.

2. *Ibid.*, pp.189ss.

3. «La cultura del pueblo», en *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua, 1981, p.116.

4. *Oito ensaios*, pp.191ss.

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882,[1] indicábamos que toda cultura es un *modo* o un sistema de «tipos de *trabajo*». No en vano la «agri-*cultura*» era estrictamente el «*trabajo* de la tierra» –ya que «cultura» viene etimológicamente en latín de «cultus» en su sentido de consagración de la tierra»[2]–. La poiética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro*-ducción cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

En un tercer apartado,[3] se analizaban los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural –en una visión postculturalista o post-spengleriana–. La «cultura burguesa» (a) se la estudiaba ante la «cultura proletaria» (b) (en abstracto); la «cultura de los países del centro» se la analizaba ante «la cultura de los países periféricos» (en el orden mundial del «sistema-mundo»); la «cultura multinacional o imperialismo cultural» (c) se la describía en relación a la «cultura de masas o cultura alienada» (d) –globalizada–; la «cultura nacional o del populismo cultural» (e) se la articulaba con la «cultura de la élite ilustrada» (f) y se la contraponía a la «cultura popular»[4] o la «resistencia creación cultural» (g).

---

1. Que se expresará posteriormente en mi trilogía: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988 (traducido al italiano y al inglés), y *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990.

2. Aunque en realidad es lo mismo, porque al herir a la «terra mater» con el arado el indoeuropeo tenía necesidad de un acto sagrado de «reparación» anticipado: un «culto a la terra mater» como condición de posibilidad de arrancarle *por medio del trabajo* en su «dolor» (el «dolor» de la tierra y de la humanidad) el fruto, la cosecha, el alimento humano. Dialéctica de vida-muerte, felicidad-dolor, alimento-hambre, cultura-caos. Y, por ello, muerte-resurrección, dolor-fecundidad, necesidad-satisfacción, caos-creación.

3. *Oito ensaios*, pp.198ss.

4. Véanse de la época «Cultura(s) popular(es)», número especial sobre el tema en *Comunicación y cultura* (Santiago), 10 (1983); Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Vozes, Petrópolis, 1977; Osvaldo Ardiles, «Ethos, cultura y liberación», en obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1975, pp.9-32; Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Cuicuilco, México, 1981;

Esquema 1

Evidentemente esta tipología cultural, y sus criterios categoriales, suponían una larga «lucha epistemológica», crítica, propia de las ciencias sociales nuevas de América Latina y de la Filosofía de la Liberación. Estas distinciones la habíamos logrado ya mucho antes, pero ahora se perfilaban definitivamente.

En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana,* habíamos escrito:

> «La *cultura imperial*[2] (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la élite neocolonial (que no siempre es burguesa, pero si oligárquica), que la *cultura de masas* (que es alienante y

José L.Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1979; Arturo Warman, «Cultura popular y cultura nacional», en *Características de la cultura nacional*, IIS-UNAM, México, 1969; Raúl Vidales, «Filosofía y política de las étnias en la última década», en *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1982, pp.385-401; etc.

1. Téngase especialmente en cuenta que grupos culturales (étnias indígenas, lumpen o marginales, etc.) se encuentran como «fuera» del *orden* capitalista pero *dentro* o en el *seno del pueblo*.

2. En 1984 la hemos denominado «cultura multinacional» en relación a las corporaciones «multinacionales», pero en realidad sería más adecuada llamarla, en 2003, la «cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo post-Guerra Fría».

unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*».[1]

Y se agregaba:

> «A la *cultura imperial*, a la *ilustrada* y a la *de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son los momentos internos imperantes a la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [....] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural]».[2]

En los 80s, con la presencia activa del FSLN en Nicaragua y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creadora era concebida como la «cultura popular revolucionaria»[3]:

> «La cultura popular latinoamericana –escribíamos en el nombrado artículo de 1984– sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución».[4]

En esa época se hablaba del «sujeto histórico» de la cultura revolucionaria: el «pueblo», como «bloque social de los oprimi-

---

1. Consúltese el texto en la edición de *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980, p.72.

2. *Ibid.*

3. Véase Ernesto Cardenal, «Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista», en *Nicaráuac* (Managua), 1 (1980), pp.163ss;

4. *Oito ensaios*, pp.220-221. Escribía Mao Tse-tung: «Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de toda la putrefacción propia de la vieja clase dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la antigua, por ello debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Mas respetar una historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo [...]» («Sobre la nueva democracia», XV; en *Obras completas*, Edición en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1969, t.II, p.396). Mao distingue en esta obrita entre «antigua» y «vieja» cultura; entre cultura «dominante», «vigente», «imperialista», «semifeudal», «reaccionaria», «de nueva democracia», «cultura de las masas populares», cultura «nacional», «revolucionaria», etc.

dos», cuando cobra «conciencia subjetiva» de su función histórico-revolucionaria.[1]

La cultura popular no era populista. «Populista» indicaba la inclusión en la «cultura nacional» de la cultura burguesa u oligárquica de su élite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (que en Francia se denominó el «bonapartismo»). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una nación en cuanto explotado u oprimidos, pero que guardaba igualmente una cierta «exterioridad» –como veremos más adelante–. Oprimidos en el sistema estatal burocratizado, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folklor,[2] la música, la comida, la vestimenta, las fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, las organizaciones sociales y políticas, etc.

Como puede verse la visión sustancialista monolítica de *una* cultura latinoamericana había sido dejada atrás, y las fisuras internas culturales crecían gracias a la misma revolución cultural.

§ 4. Modernidad, globalización del occidentalismo, multiculturalismo liberal y el imperio militar de la «guerra preventiva»

Lentamente, aunque la cuestión había sido vislumbrada intuitivamente desde finales de la década de los 50s., se pasa de a) una obsesión por «situar» América Latina en la historia mundial –lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mun-

---

1. Textos de Sergio Ramírez, «La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia», en *Ventana* (Managua), 30 (1982), p.8; Bayardo Arce, «El difícil terreno de la lucha: el ideológico», en *Nicaráuac*, 1 (1980), pp.155s.

2. Escribe A.Gramsci: «El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño que causa risa, como algo pintoresco; debe ser concebido como algo relevante y debe considerarse seriamente. Así el aprendizaje será más eficaz y más formativo con respecto a la cultura de las grandes masas populares (*cultura delle grandi masse popolari*)» (*Quaderni del Carcere*, I; Einaudi, Milán, 1975, p.90).

dial–, a b) poner en cuestión la visión *standard* (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había «excluido», ya que, al ser «eurocéntrica», construía una interpretación distorsionada,[1] no sólo de las culturas no-europeas, sino que –y esta conclusión era imprevisible en los 50s y no había sido esperada *a priori*– igualmente interpretaba inadecuadamente a la misma cultura occidental. El «orientalismo» (defecto de la interpretación europea de todas las culturas al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al «occidentalismo» (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión *crítica* de las culturas periféricas, e inclusive de Europa misma. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas poscoloniales periféricas (Asia, África y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en Europa y Estados Unidos mismos.

En efecto, a partir de la problemática «postmoderna» sobre la naturaleza de la Modernidad –que en último término es todavía una visión todavía «europea» de la Modernidad–, comenzamos ha advertir que, lo que nosotros mismos habíamos llamado «postmoderno»,[2] era algo distinto a lo que aludían los Postmodernos de los 80s (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados

---

1. En aquellas afirmaciones tan evidente para todo europeo o norteamericano de que «Europa es la culminación de la historia universal», o de que la historia «se desarrolla del Este hacia el Oeste», desde la niñez de la humanidad hasta su plenitud (Véase la primera conferencia dictada en Frankfurt, publicada en mi obra: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993 (traducción inglesa en *The Invention of the Americas. Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, New York, 1995).

2. En 1976, antes que Lyotard, usamos ese concepto en las «Palabras preliminares» de nuestra *Filosofía de la Liberación*, cuando escribíamos: «Filosofía de la liberación, *filosofía postmoderna*, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra...».

para situar a América Latina en confrontación a una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva «exterior», es decir: mundial (no provinciana como eran las europeas), el concepto de «Modernidad», que tenía (y sigue teniendo) en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas, y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein –en lo que hemos denominado un «segundo eurocentrismo»–.

El estudio de esta cadena argumentativa nos permitió vislumbrar un horizonte problemático y categorial que relanzó nuevamente el tema de la cultura, ahora como crítica de la «multiculturalidad liberal» (a la manera de un John Rawls, por ejemplo en *The Law of people*), y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida «facilidad» con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente en realidad entre los argumentantes.

Ahora no se trata ya de «localizar» a América Latina. Ahora se trata «situar» a *todas las culturas* que *inevitablemente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar. Los sistemas culturales, acuñados durante milenios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

En nuestra visión del curso de *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966), y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había «zonas de contactos» (como el Mediterráneo oriental, el Océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el Gobi hasta el Mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico Sur y hacia el Océano Indico, o hasta el «descubrimiento de

América» por España, el comienzo del despliegue del «sistema-mundo», y la conexión por primera vez de las grandes «ecumenes» culturales independientes (desde Amerindia, China, el Indostán, el Sudeste asiático, el mundo bantú, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germáncia). La modificación radical de esta hipótesis por la propuesta de A.Gunder Frank del «sistema de los cinco mil años» –que se me impuso de inmediato porque eran exactamente mi propia cronología–, cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubieron contactos firmes por las indicadas estepas y desiertos del norte del Asia oriental (la llamada «ruta de la seda»), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarkanda o Bagdad), la «placa giratoria» del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero nunca fue «centro» de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, Bagdad o el «corazón del mundo» musulmán, hasta el Magreb con Fes en Marruecos o la Andalucía de la Córdoba averroista) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas,[1] y las mismas invasiones islámicas desde el siglo VII d.C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea (todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe, pero organizarán el Imperio Otomano).

---

1. Lo que estamos exponiendo se encuentra explicado en mi artículo: «Europa, Modernidad y Eurocentrismo», en *Filosofía política crítica*, Desclée de Browuer, Bilbao, 2001, pp.345ss (hay traducciones en diversas lenguas: «Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische *Verfehlung* des *Europa*-Begriffs», en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*. Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Viviarium, Napoli, 1994, pp. 855-867; «Europe, modernité, eurocentrisme», en Francis Guibal, *1492: «Recontre» de deux mondes? Regards croisés*, Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1996, pp. 42-58; «Europe, Modernity, and Eurocentrism», en *Nepantla. Views*

En el Occidente la «Modernidad», que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles 1942, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia),[1] es la «apertura» geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del «sistema-mundo» en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la «invención» del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinando lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la Primera Modernidad, la ibérica (del 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía[2] (la región que había sido la más culta del Mediterráneo en el siglo

from South (Durham). Vol. 1. Isuee 3 (2000), pp. 465-478), cuya síntesis expongo en el vol. 1 de *Política de la Liberación* (2007).

1. Para los intelectuales de Europa del Norte y Estados Unidos, desde J.Habermas hasta Toulmin, la Modernidad sigue aproximadamente este camino geopolítico: Renacimiento (Este) ® Reforma protestante (Norte) ® Revolución francesa (Oeste) ® Parlamentarismo inglés. La Europa del Mediterráneo occidental (España y Portugal) son explícitamente excluidas. Se trata de una miopía histórica. El mismo G.Arrighi, que estudia el capital financiera genovés ignora que éste era un momento del Imperio español (y no viceversa). Es decir, Italia renacentista es todavía mediterránea (antigua). España es atlántica (es decir: moderna).

2. Véase la magnífica reinterpretación de la historia de la filosofía de Mohamed Abed Yabri, en sus dos obras: *Crítica de la razón árabe*. Icaria, Barcelona, 2001, y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Trotta, Madrid, 2001.

XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la «Reforma» del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmanticenses (cuya Segunda Escolástica es ya «moderna» y no meramente medieval), y, en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno.[1] *El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa –cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en el la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea[2]–. La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera moneda mundial, la moneda de plata de México y el Perú, que pasaba por Sevilla, se acumulaba al finalmente en China. Es una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

Sólo la *Segunda modernidad* temprana se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzo del siglo XVII,[3] un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La *Tercera modernidad* temprona, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de un Hobbes o Locke).

---

1. Téngase en cuenta que René Descartes es alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fueron las *Disputaciones metafísicas* de F.Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en mi *Política de Liberación*, vol. I, [95ss].

2. No olvidando que el caballero medieval (Quijote) se enfrenta a los molinos, que son el símbolo de la Modernidad (molinos procedentes del mundo islámico: Bagdad tenía molinos en el siglo VIII d.C).

3. Véanse de I.Wallerstein los tres primeros tomos de su obra *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1974-1989, vol. 1-3.

Con la Revolución industrial y la Ilustración la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por el Asia primero y posteriormente por el África. Sería la *Modernidad madura*.

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el «sistema-mundo», y era coextensivo al domino europeo sobre el Planeta, del cual habrá comenzado a ser el «centro» desde el 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal –cuestión central para las ciencias sociales en general, demostrada por Sergio Bagú–, sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno.

En este contexto se efectuó una crítica a la posición ingenua que definía el diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible para seres racionales. La «Etica del Discurso» adoptaba esta posición optimista. Un Richard Rorty, y con diferencias un A.McIntyre, mostraba o la completa inconmensurabilidad de una comunicación imposible o su extrema dificultad. De todas maneras se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas *posiciones* en el sistema colonial mismo. La cultura occidental, con su «occidentalismo» obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas.

En el momento de elaborar una teoría del «diálogo entre culturas» pareciera que todas las culturas tienen simétricas condiciones. O por medio de una «antropología» *ad hoc* se efectúa al tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos «participativa») de las culturas *primitivas*. En este caso existen las culturas superiores (del «antropólogo cultural» universitario) y «las otras» (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétricas y «las otras» (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranquea-

ble). Es el caso de Durheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la «Antropología» como ciencia eurocéntrica no puede haber diálogo cultural con la China, la India, el mundo islámico, etc., que no son culturas ilustradas europeas ni *primtivas*. Están en la «tierra de nadie».

A esas culturas que no son ni «metropolitanas» ni «primitivas», se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretenda salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una trasnacional de la alimentación puede incluir en su menú un plato folklórico de una cultura culinaria extraña (como el «Taco Bell»). Esto pasa a ser «respeto» a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el «*overlapping consensus*» de un John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, occidentales, y además *capitalistas*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural, tal como se institucionaliza en el presente, es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticiamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo individualista de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia que la estructura económica de fondo es el capitalismo trasnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas «incorporadas», gracias al indicado «overlapping consensus» (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas), diferencias anti-occidentales inaceptables.

Este tipo aséptico de diálogo multicultural (frecuentemente también entre las religiones universales), se vuelve en ciertos casos en una política cultural agresiva, como cuando Huntington, en su obra *El choque de civilizaciones*, aboga directamente por la defensa de la cultura occidental y cristiana por medio de instrumentos militares, en especial contra el fundamentalismo islámico, bajo cuyo suelo se olvida de indicar que existen los mayores yacimientos petroleros del Planeta (y sin referirse a la presencia de un fundamentalismo cristiano especialmente en Estados Unidos, de igual signo y estructura; y de otro sionista en Israel, contra la tradición del judaismo ético). De nuevo no se advierte que «el fundamentalismo del mercado» –como lo denomina George Soros– funda ese fundamentalismo militar agresivo, de las «guerras preventivas», que se las disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática. Se ha pasado así de a) la pretensión de un diálogo simétrico del multiculturalismo a b) la supresión simple y llana de todo diálogo, y a la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propia cultura occidental –al menos este es el pretexto, ya que hemos sugerido que se trata meramente del cumplimiento de intereses económicos, como los del petróleo, como en las guerras de Irak y Libia.

En su obra *Imperio*, Negri y Hardt sostienen una cierta visión postmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial, bajo la hegemonía militar del Estado norteamericano (el *home-State* de las grandes corporaciones trasnacionales, que lentamente, como cuando en la República romana Cesar atravesó el Rubicón), que va transformando a los Estados Unidos de una *república* en un *imperio*,[1] dominación posterior al final de la «Guerra

1. Ante la pasiva posición del Congreso (¿no pareciera ser un ejemplo de la trágica inoperancia del Senado romano en tiempos de Cicerón, centro de la República romana?) el Departamento de Estado y el «equipo» del Presidente George W.Bush tomaban todas las decisiones en la indicada Guerra de Irák (¿cómo Julio Cesar que instalaba el «Imperio», figura jurídica e institución política inexistente con anterioridad en Roma?).

Fría» (1989), que intenta encaminarse a una gestión monopolar del Poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural que una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido, y la imposición de un cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el «americanismo» (norteamericano, es evidente), borrará de la faz de la tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

§ 5. Transversalidad del diálogo Intercultural Transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas), a partir de nuevas hipótesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: global economy in the Asian Age*[1] (y la más compleja argumentación de Kenneth Pomeranz en *The Great Divergence: China, Europe ande the Making of the Modern World Economy*[2]) nuevamente nos per-

1. University of California Press, Berkeley, 1998.

2. Princeton University Press, Princeton, 2000. En esta obra Pomeranz prueba que efectivamente hasta el 1800 Inglaterra no tenía ningún avance significativo sobre la civilización del delta del Yangze en China (con 39 millones de personas en 1750), y que después de evaluar con nuevos argumentos el desarrollo ecológico de la explotación del suelo en ambas regiones, atribuye la posibilidad de la revolución industrial en Inglaterra debido a dos factores externos o fortuitos al sistema económico mismo inglés: el tener colonias y el uso del carbón. Ningún otro factor permitió la mínima ventaja inicial de Inglaterra sobre la región del Delta del Yangze que en poco tiempo se hizo gigantesca. Deja de lado entonces aún una crisis económica en China o el Indostán. EL uso creciente y anticecológico del suelo exigió en China una mayor mano de obra campesina, que le impidió liberarla (como Inglaterra pudo hacerlo gracias a los factores externos al sistema económico mismo indicados, como, por ejemplo, el bajo consto de la alimentación proveniente de América del Norte) hacia la industria capitalista naciente también en China.

mite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los 60s, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar «*Trans*-moderna», como superación explícita del concepto de «Post-modernidad» (postmodernidad que es *todavía un momento final de la Modernidad*).

La reciente nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificadamente: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea a la hegemonía mundial de Europa, jugando la función de «centro» del mercado con respecto a las restantes culturas. «Centralidad» del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser «centro» *después* de ser «moderna». Para I. Wallerstein ambos fenómenos son coextensivos (por ello posterga la Modernidad y su centralidad en el mercado mundial hasta la «Ilustración» y el surgimiento del liberalismo). Por mi parte pienso que los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetaños (pero no la «centralidad» del mercado mundial). Hoy, entonces, debo indicar que hasta el 1789 (por dar una fecha simbólica a finales del siglo XVIII) China y la región indostánica tenían un tal peso productivo-económico en el «mercado mundial» (produciendo las mercancías más importantes de dicho mercado tales como la porcelana, la tela de seda, etc.) que Europa no podía de ninguna manera igualar. Europa no podía vender *nada* en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en dicho mercado chino durante tres siglos gracias a la plata de América Latina (del Perú y México principalmente).

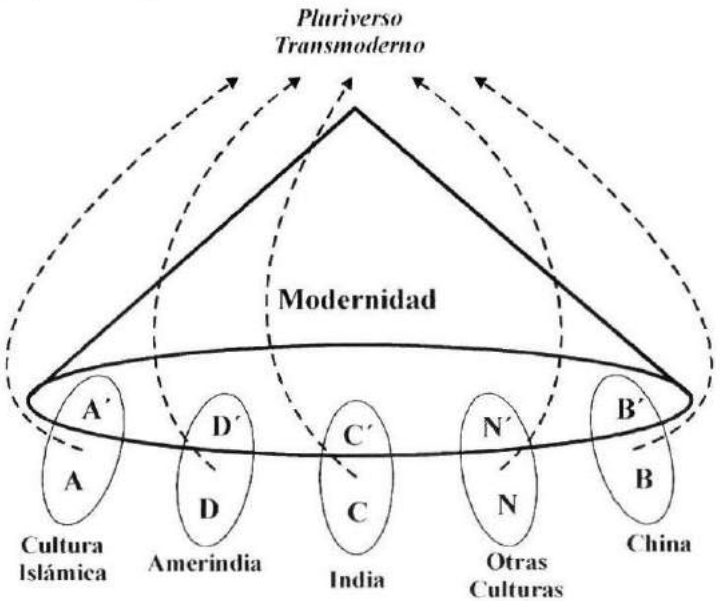
Europa comenzó a ser «centro» del mercado mundial (y extender por ello el «sistema-mundo» a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos ir a buscarlo (según las hipótesis que consideraremos a continuación del filósofo marroquí Al-Yabri) en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tienen

sino dos siglos (1789-1989).[1] ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el «núcleo ético-mítico» (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte *colonizadas* (incluidas en la totalidad como negadas, el aspecto A del esquema 1), pero lo mejor de la estructura de sus valores ha sido más bien excluido, despreciado, negado e ignorado que aniquilado. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa «exterioridad», esa alteridad siempre existente y latente, indica la presencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera «identidad» sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una «identidad» en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.

Esas culturas universales, asimétricas de un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Moderindad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando de manera parcial) caminos

1. De la revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la Guerra Fría, en total crisis después de la primera década del siglo XXI.

Esquema 2
Modelo aproximado para comprender el sentido de la Trans-Modernidad Cultural



nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser «post»-modernas. Son Pre-modernas (más antigua que la modernidad), Coetáneas a la Modernidad y próximamente Trans-modernas. El Post-modernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el «centro» de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

Así el concepto estricto de «*trans*-moderno» quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción,[1] como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de

1. Véase el «§ 5. La *Trans*-modernidad como afirmación», en mi artículo «World-System and Trans-modernity», en *Nepantla. Views from South* (Duke, Durham), Vol. 3, Issue 2 (2002), pp. 221-244).

culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar*: *other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones *absolutamente imposibles* para sola cultura moderna. Una futura cultura *trans*-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una *pluriversidad* rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un «centro-imperial» a ser parte del «coro-central» semiperiférico –como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003–, que mundo post-colonial y periférico). Pero, un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria y decisivamente distinta a todas las otras, con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza la historia del Planeta en crisis en el inicio del siglo XXI.

«*Trans*-modernidad» indica todos los aspectos que se sitúan «más-allá» (y también «anterior») de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa.

El diálogo intercultural deber ser *transversal*,[1] es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un

---

1. «Transversal» indica aquí ese movimiento que de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las «Diferencias» dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el «centro» de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero falta conexión de los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente por analogía acontece con el diálogo intercultural.

diálogo intercultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. Veamos algunos aspectos de este diálogo crítico intercultural con intención de *trans*-modernidad.

Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura árabe en el nivel filosófico. Mohammed Abed Al-Yabri, en sus obras *Crítica de la razón árabe*[1] y *El legado filosófico árabe*,[2] es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Al-Yabri –filósofo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del Califato de Córdoba en su edad clásica– comienza la deconstrucción de su tradición filosófica árabe,[3] que culminó en una auténtica «Ilustración» –antecedente directa de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello aún es un antecedente también directo de la *Aufklarung* europea del siglo XVIII («averroísta», según las hipótesis de Al-Yabri)–.

5.1. Afirmación de la exterioridad despreciada

Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá *negarse* el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del *propio* valor? *Afirmación* de una «identidad» *procesual* y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse.

Hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, a partir del ejemplo indicado y en primer lugar, Al-Yabri critica las propias interpretaciones o «lecturas» hermenéuticas de la tradición islámica

---

1. Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2001.

2. Trotta, Madrid, 2001.

3. El árabe, después de siglos de traducción del griego de las obras filosóficas helénicas y bizantinas, debió inventar una lengua técnico-filosófica absolutamente sofisticada. Por ello desde Marruecos hasta Filipinas la filosofía del mundo musulmán debe llamarse «filosofía árabe», el nombre de su lengua clásica.

de la filosofía árabe contemporánea en el mundo musulmán. La primera línea interpretativa es la del fundamentalismo («*salafis*»[1]). Dicha interpretación tiene una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta recuperar la antigua tradición árabe en el presente. Pero para Al-Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, pretende ser meramente moderna, pero al final niega el pasado o no sabe como reconstruirlo. La tercera es la interpretación izquierdista («el *salafismo* marxista»).[2] La pregunta, ante estas tres hermenéuticas presentes del pasado, es: «¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?».[3]

Con toda evidencia, el primer paso es estudiar afirmativamente dicho legado. Al-Yabri, lector desde el dominio de la lectura árabe como lengua materna, y aprendiz desde su niñez de la cultura islámica, tiene una enorme ventaja sobre todos los especialistas europeos o norteamericanos que estudian al mundo árabe como un «objeto» científico y como una cultura «extranjera». Lee entonces los clásicos, vislumbra matices desconocidos, y lo hace desde la metodología de la filosofía hermenéutica francesa contemporánea que ha estudiado como todo magrebí. Expone así positivamente el pensamiento de Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, pero no es meramente una *pura afirmación* ingenua y apologista.

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo, Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la con-*

---

1. *El legado*, pp.20ss. A la pregunta de «¿cómo recobrar la gloria de nuestra civilización?, ¿cómo dar nueva vida a nuestro legado», nuestro autor responde con una exigente descripción de las repuestas ambiguas, parciales o eurocéntricas. Los «salafíes» fueron originados por la posición de Yamal al-Din al-Afgani (+1897), que luchó contra los ingleses en Afganistán, residió en Istambul, se refugió en El Cairo y huyó finalmente a París. Este movimiento intenta liberar y unificar el mundo islámico.

2. He indicado más arriba que mi primer trabajo publicado en 1965 consistió en criticar las interpretaciones o hermenéuticas del «hecho latinoamericano». Toda *nueva* interpretación cobra conciencia y critica *otras* interpretaciones parciales.

3. *Ibid.*, p.24.

ciencia,[1] dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya de Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Es la reflexión originaria sobre la que edificará todo el edificio. Contra los juicios ya hecho habituales, es necesario comenzar desde el origen *positivo* de la propia tradición cultural.

Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad, que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionando imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad.

5.2. Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico

Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.

Al-Yabri muestra lo equivocado de «algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico, plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo*?».[2] Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. El problema, sin embargo, es otro:

> «¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista de su propio legado cultural para vivirla de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo, contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?»[3]

---

1. Siglo XXI, México, 1985.
2. Cit. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, p.159.
3. *Ibid.*, p.160.

Como puede observarse, un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta muestra como ejemplo, por su parte, cómo reinterpretó la comunidad, al ir tomando conciencia crítica, el cristianismo tradicional para permitir justificar la lucha de las comunidades contra la dominación de las élites blancas militarizadas en Guatemala. Se trata de una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la vida cultural de la comunidad (ya que el nivel simbólico es fundamental para los amerindios, teniendo una vertiente maya articulada con la vertiente cristiano-colonial).

5.3. Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura y de la Modernidad

Pero la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica.

Es así que Al-Yabri efectúa una «deconstrucción» de su propia tradición con elementos críticos de ella misma y con otros «tomados» de la misma Modernidad. No es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija. Al-Yabri muestra así que las escuelas «orientales» del mundo árabe (las escuelas en relación con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron inicialmente oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico per-

sa. Los *mu'tazilíes* crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa), con componentes propios del *El Korán*, subsumiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura griego-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal.[1] Nacieron así las tradiciones *orientales*. Las escuela abasíes de Bagdad, y sus regiones aledañas como Samarkanda o Bújara, pero igualmente la tradición fatimita de El Cairo, con pensadores tales como Alfarabi y Avicena, se inclinaron sin embargo hacia un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como «iluminación». Por el contrario –enseña Al-Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe–, la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno a las grandes capitales culturales de Córdoba al norte y Fez[2] al sur), significó una ruptura original que tendrá duradera herencia. Por motivos tanto políticos como económicos (y aquí el filósofo marroquí utiliza instrumentos críticos de la filosofía moderna europea), el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre *razón* natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la razón iluminada por la *fe*. Se

1. De manera sumamente original y autorizada Al-Yabri muestra que «las ciencias filosóficas griegas» llegaron a transformarse en «filosofía», teología y jurisprudencia islámica gracias a cuatro corrientes filosóficas: «La primera es la representada por los traductores y secretarios de origen iránico [...], el *modelo oriental* (persa) del neoplatonismo. La segunda es la representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Yundisapur [... que] además de los maestros nestorianos albergó a un grupo de maestros de la escuela de Atenas [...] el *modelo neoplatónico occidental*. La tercera corriente [la más importante], *oriental*, es la representada por los traductores, maestros y sabios harraníes [...] La cuarta, la *occidental*, es la que aparece finalmente con la llegada de la Academia de Alejandría» (Al-Yabri, *op.cit.*, p. 177). La Academia se instaló 50 años en la ciudad de los sabeos de Harrán. Esta escuela es fundamental, ya que significa un a síntesis del pensamiento persa, neoplatónico y aristotélico (Véase, *op.cit.*, pp. 165ss), cuestión poco estudiada fuera del mundo filosófico árabe., ya que exige una bibliografía sin traducciones a lenguas occidentales. Los «Hermanos de la Pureza» dependen de la tradición de Harrán.

2. Llegó a tener 300 mil habitantes en el siglo XIII.

distingue entre *razón* y *fe*, ni se las confunde ni se las niega, se las articula de manera novedosa.

Fue el filósofo Ibn-Abdun quien llevó a Alándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Alkindi, Alfarabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo V de la hégira (siglo XI cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace,[1] integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo).

Los almohades tenían por lema cultural: «Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes». Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn Túmert, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política y ímpetu racionalista y crítico. Ibn Túmert critica la analogía, como método que va de lo conocido a lo desconocido.[2] Si Alfarabi y Avicena (por la multiplicidad y problemas políticos del *oriente*) habían pretendido unir[3] filosofía y teología, Averroes (en el *occidente* almohade) se proponer separarlas, pero mostrando su mutua autonomía y complementaridad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero «discurso del método»: la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial, la *Destrucción de la destrucción*, muestra que no son apodícticos los argumentos

---

1. Véase Al-Yabri, *El legado*..., pp.226ss. Para Avempace la perfección humana no consiste en la contemplación extática del sufismo, sino en la vida del 'hombre solitario', que como «brote» en la ciudad imperfecta anhela la ciudad perfecta, por el estudio de las ciencias filosóficas racionalmente. El acto del «intelecto agente» por excelencia, el del saber del sabio, que es espiritual y divino. Al-Yabri dedica muy excelentes páginas sobre Avempace en su tratado de la felicidad del sabio, que inspirándose en el último Aristóteles lo desarrolla (Véase mi artículo: «La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*», en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, ya citada, pp. 297-314).

2. Al-Yabri muestra la asombrosa semejanza de las tesis fundamentales de Ibn-Túmert y de Averroes (*El legado*..., pp.323ss).

3. Es decir, «confundirlas» de diversas maneras no adecuadas para Averrores.

con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces la elaboración y expresión de toda la doctrina llamada de la «doble verdad» de Averroes –que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval[1]–. Al mismo tiempo el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con *otras* culturas:

> «Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] [...] Siendo pues esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia».[2]

Por ello, «adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenista *oriental*, gnóstico, y oscurantista».[3] Como puede verse la filosofía árabe practicó el método que estamos describiendo. Fue fiel a su tradición pero subsumió lo mejor (según propios criterios) de la otra cultura que en algunos aspectos era tenida por muy desarrollada (por ejemplo, en la elaboración de la ciencia lógica)

Una Rigoberta Menchú, de la misma manera, indaga entre las comunidades indígenas hermanas la causa de su pasividad, de su fatalismo, y comienza una crítica comunitaria que los llevará a comprometerse en la lucha ante el gobierno mestizo y la represión militar.

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado «entre» (*in betweeness*) las dos culturas (la propia y la Moder-

---

1. Lo notable es que el «averroísmo latino», que se hizo presente en las escuelas de artes, influenciará decisivamente el origen de la ciencia experimental en Europa.

2. Cit. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp.157-158.

3. *Ibid.*, p.159.

na). Es todo el tema del «borden» (la «frontera») entre dos culturas, como lugar de un «pensamiento crítico». El tema la expone largamente Walter Mignolo, en el caso de la «frontera» méxico-norteamericana como ámbito bicultural creativo.

5.4. Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura

El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los *creadores críticos* de su propia cultura ((intelectuales de la «frontera», *entre* la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos de «centro» metropolitano con los críticos de la «periferia» cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los «críticos de la periferia»*, un diálogo interfilosófico Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte.

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo latinoamericano me agradaría comenzar una conversación con Al-Yabri a partir de la siguiente pregunta: ¿Por qué decayó el pensamiento filosófico árabe en una crisis tan profunda a partir del siglo XIV? Esto no se explica sólo por la presencia lenta y creciente del Imperio otomano. ¿Por qué se internó dicha filosofía por el callejón sin salida del pensamiento fundamentalista? Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la «llave» del contacto del «mundo antiguo» (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un «sistema-mundo» por España y Portugal, por el dominio de los Océanos, dejó lentamente al mundo musulmán *fuera*

de la *zona central de contacto* con las otras culturas universales (como lo había sido en el «sistema antiguo»). La pérdida de «centralidad» (y con ello de «información»), el empobrecimiento relativo (aunque más no sea por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina), y otros factores no primariamente culturales o filosóficos, sumió al mundo árabe en una pobreza «periférica», en una división y un aislacionismo político que lo «tribalizó», desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, la religión, la ciencia, el comercio y la lengua árabe. La decadencia filosófica fue sólo un momento de la decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de «centro» se transformó en «periferia». Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente «sistema-mundo», con América Latina y con el crecimiento de la Modernidad europea, equidistante al peso de la cultura chino-indostánica hasta el 1800. Ello le permitirá a Europa en el siglo XIX, es decir después de la revolución industrial, aún «colonizar» al mundo árabe. La «colonialidad» cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba de manera semejante en América Latina en 1969: «¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?»[1]

En el caso de Rigoberta Menchú el diálogo más fecundo lo realizan los críticos de cada comunidad con las otras comunidades, y de las comunidades indígenas con los críticos del mundo mestizo y latinoamericano hegemónico. Rigoberta se transforma en una interlocutoria de muchas voces, de muchos reclamos, de las feministas, ecologistas, de los movimientos antirracistas, etc.

Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia, y de los espacios de «frontera» como fruto del diálogo intercultural e interfilosófico; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos proceso de

1. *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1969.

autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aún teóricas de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

5.5. Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto «*trans*-moderno» al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras» puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans*-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente «*trans*-moderno», porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser «fronterizo». La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la

Naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha Naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más «primitivas» o «atrasadas», según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad.

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la Modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural.

§ 6. Respuesta a los desafíos

Algunos me pueden criticar, en primer lugar, por la evolución de mi postura en cuanto a la existencia de la «filosofía» en Amerindia, es decir, en las altas culturas del *Abbia Yala* (la denominación de América en la cultura de los Kunas del Panamá) antes de la invasión de los europeos. Todo reside en la definición que se tenga de «filosofía». Si por «filo-sofía» se entiende el «amor de la sabiduría» que consiste en un pensar reflexivo siguiendo los criterios organizacionales del discurso según el *método de la lógica griega*, más específicamente aristotélica (como en el caso de las filosofías peripatéticas, de algunos romanos, de bizantinos, islámicos o latino-germánico desde la mal llamada «Edad Media» hasta la Modernidad europea), que sería la definición *estrecha* de «filosofía», ni siquiera habría habido filosofía la practica-

da en China, en el mundo vedanta o budista; Nietzsche tampoco sería filósofo. Si, en cambio, por «amor a la *sabiduría*» se entiende el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente *diversos criterios organizacionales* según un orden racional en el discurso, que pueden tener desarrollos propios en cada cultura, evidentemente las teorías emanadas del taoismo, del budismo, la ontología brahámica o la «sabiduría» de los *amautas* o los *tlamatinime* son auténticas «filo-sofías».[1]

Al comienzo de mi reflexión, en los 60s, hablé del «hombre culto», que es el sabio que da cuenta de los últimos fundamentos ético-ontológicos de su propia cultura. Esta sabiduría podría ser entonces aceptada como filosofía, una vez definida como tal. En este sentido dichos sabios habría producido filosofía en la América originaria. En ese entonces, y mucho después, debo reconocerlo, sostenía una cierta visión eurocéntrica de la filosofía (la griega, islámica y occidental moderna). Sin embargo, aún en esa época comenzaba a socavar los cimientos del eurocentrismo, que es siempre helenocéntrico, al dar importancia a las culturas semitas que exigían que se clarificaran otras experiencias humanas que necesitaban nuevas categorías filosóficas, más allá de las griegas.

---

1. Si observamos la obra magna y originaria de la cultura china, el *I Ching*, podemos descubrir una lógica propia que partiendo de las tres líneas paralelas (el Cielo, la perfección), hasta las tres líneas paralelas interrumpidas (la Tierra, lo receptivo a completarse), define 64 ideogramas fundamentales en torno a los cuales toda la «sabiduría» china *organizara* su discurso, prácticamente hasta el presente. La escritura ideográfica es conceptual y binaria. La lógica griega parte completamente de otros supuestos, es decir, organiza la lógica desde otros criterios. Si se toman los criterios organizacionales de la lógica griega como los constitutivos de la «filosofía», en ese caso no hay filosofía china taoista o confuciana. Pero si se parte de una meta-lógica que tenga un concepto de la racionalidad englobante de los criterios originarios del *I Ching* y del *Organon* de Aristóteles, entonces habríamos comenzado a vislumbrar un meta-orden filosófico más universal. Por mi parte, he mostrado que los criterios categoriales organizacionales del pesamiento semita son diferentes de los griegos, son más complejos y más críticos. No parte del concepto de *fhysis* sino de *panim-el-panim* ético por excelencia, intersubjetivo.

Mi crítica al helenocentrismo me permitirá posteriormente ser crítico del eurocentrismo.

La formulación de una *meta-lógica* que pueda dar cuenta de los *criterios organizacionales* del *orden* y *constitución de categorías* y de *los discursos metódicos* racionales de las filosóficas en el horizonte de diversas culturas es todavía una tarea futura. Pero la mera hipótesis de su existencia nos sitúa en otro plano de mayor mundialidad.

Responderé ahora rápidamente a algunos puntos centrales de la argumentación de ciertos críticoS.

Primeramente, quiero reafirmar que todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual (y entre estos deben aceptarse como filosóficos textos taoistas, tratados vedantas, escritos griegos o expresiones reflexivas de los tlamatinime).

En segundo lugar, deseo indicar que opino que siendo perfectamente aceptable que la *sabiduría* se exprese por metáforas y mitos («relatos racionales en base a símbolos», como diría P. Ricoeur), creo que debe distinguírsela de la filosofía, como un lenguaje que tiende a la univocidad no-mítica, aunque es explicativa hermenéuticamente de los mitos. *Quetzalcoatl* es el nombre figurativo y mítico del «gemelo» (*coatl*) «divino» (siendo las plumas del ave Quetzal la que simboliza la divinidad en su belleza). Pero *Ometeotl*, dice de manera no-figurativa, unívoca, lo mismo: los «dos» (*ome*) «sagrados» (*teotl*); es decir, el dualismo inicial del universo de los aztecas (y de toda Amerindia), que se opone al monismo inicial de los Indoeuropeos (el «uno» [*to én*] por ejemplo de Plotino). Claro que la filosofía puede partir (y de hecho siempre lo ha hecho) de relatos míticos para dar cuenta de su sentido. Sin embargo, el relato mítico hay que distinguirlo de la expresión conceptual reflexivo-abstracta de la filosofía en sentido restringido.

En tercer lugar, opino que puede probarse que las altas culturas han tenido instituciones de aprendizaje en las que los jóvenes se

iniciaban en las técnicas de pensamiento desarrolladas por los maestros. Esto supone una gran diferenciación funcional, de roles sociales muy definidos. El «filósofo» o «sabio» (los mandarines, los monjes budistas, los sabios brahámicos, los amautas, los tlamatinime, etc.) no eran propiamente sacerdotes, ni shamanes, ni poetas, ni muchas otras funciones sociales muy «cercanas». Cuando se organizan en las altas culturas esas funciones sociales que pueden, como los sabios egipcios de Menfis, dedicarse a la *skholé* (al estudio como profesión), creo que podemos hablar de filosofía. Extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades (como los mitos de los tupinambas estudiados por Levy-Strauss, que ciertamente son racionales, pero no abstractamente conceptuales[1]), sería no una concepción intercultural de filosofía, sino una extensión excesiva de dicho concepto.

En cuarto lugar, en referencia a la significación «singularizante» (y aún sustantiva con identidad no contradictoria) del Otro en la propia cultura, que pareciera entenderse a América Latina como una totalidad indiferenciada, en la que no se ve con claridad la alteridad de muchos Otros en oposición y aún en conflicto en el *interior* de América Latina, debo indicar lo siguiente. Pareciera que en mi posición se ve sólo la «perifericidad» latinoamericana como un todo (la negatividad continental), pero no se advierten muchos Otros periféricos en el mismo continente cultural (tales como la realidad distinta del indígena, del afro-latinoamericano, etc.). Sólo se observaría la negatividad *ad extra* pero no *ad intra*. Se enfatizaría la realidad de *un* pueblo y no los *diversos* rostros. En efecto, y tal como he mostrado, descubrí la alteridad del indio desde los 60s (siendo objeto de mi tesis doctoral en historia en La Sorbonne). Sobre el esclavo africano en América vislumbré el tema desde aquella época, pero más claramente en los 70s (cuando conocí personalmente el Caribe, al Brasil y al norte-oeste de

1. Las tragedias de Sófocles son ciertamente expresión de racionalidad, de sabiduría helénica, de razón mítica y poética, pero no son obras filosóficas.

Colombia, y en especial en el diálogo sobre el racismo con James Cone, en New York), y no he dejado de anotarlo siempre. A los afro-latinoamericanos los he considerado como «universos propios con derecho a la auto-determinación cultural, política y religiosa». Pero es verdad que ante tantos escépticos de la mera existencia de América Latina como tal, es decir, como un todo *latinoamericano*, he debido insistir más sobre América Latina *como totalidad* (en su negatividad propia), que en su compleja constitución conflictual *interna* siempre presente y que debe ser resaltadas. Claro que hay «muchas» América Latinas, pero ante el escéptico de su existencia, esta visión daría razón a su pulverización nacionalista o regional. También explicaría el tomar a América Latina como un todo, el hecho de que cuando se efectúa un diálogo intercontinental (como en el que hemos participado frecuentemente entre África, Asia y América Latina, y aún en Europa o Estados Unidos) se tiende a hablar de América Latina como una unidad (que de todas manera existe, ya que un maya o un aymara son pueblos originarios pero *latinoamericanos*, en tanto han hecho un trecho de su historia, al menos los últimos 500 años, juntos a los mestizos, a los criollos, a los afro-latinoamericanos, etc.). Esta cuestión, de la complejidad cultural de nuestra América y del contenido simbólico positivo y contradictorio al interior de la cultura latinoamericana lo he discutido especialmente con Juan Carlos Scannone.

Pienso, tal como lo sospecha Raúl Fornet-Betancourt, que tengo una tal concepción de la Filosofía de la Liberación que tiendo a argumentar en el sentido que toda Filosofía Intercultural está ya determinada por los criterios de una Filosofía de la Liberación. Tal como lo he formulado al final del § 5. de esta contribución, el diálogo intercultural *crítico* y fecundo deben realizarlo los *críticos* de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura, desde una *border land*. En efecto, es la articulación como *intelectual orgánico* (tomando la expresión válida de A. Gramsci), dentro de las organizaciones de las víctimas de la propia cultura (como, por ejemplo, entre los «parias» de la India), lo que le permite, al que pretende dialogar con otros interlocutores

de otras culturas, poner en cuestión a la propia cultura (en el caso nombrado, serían los filósofos que ponen en cuestión la dominación brahámanica de la filosofía vedanta, no sólo en cuanto a la costumbre de las castas, sino en cuanto a una ontología que para alguna es el fundamento de diversas exclusiones u opresiones en el interior de las culturas del inmenso continente indostánico). En este caso las preguntas iniciales de la Filosofía de la Liberación determinan como un presupuesto a la Filosofía Intercultural que organiza el diálogo entre culturas. No advertir las asimetrías entre las culturas actuales (o diferencias masivas como en la Guerra de Irak de marzo y abril de 2003 en el nivel de tecnología militar, por ejemplo, nivel que siempre tuvo relevancia cultural fundamental), y las asimetrías entre los actores intra-culturales, es perder el sentido originario del pensar crítico. *Esta referencia a las víctimas desde la espacialidad periférica de la «frontera» como «punto de arranque» del diálogo es el tema originante de todos los demás en la Filosofía de la Liberación*, y por ello, igualmente, de un diálogo *crítico* intercultural. Opino que la articulación con la negatividad de la víctima es de nuevo el presupuesto irrebasable (para expresarme como K.-O. Apel).

Por todo ello, el concepto de «*trans*-modernidad» supone también la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad), y un diálogo *crítico* intercultural también lo presupone, o, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologética, folclórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida táctico, que exige por su parte la afirmación evolutiva y teórica,[1] anterior a la *negación de la negación* tradicional).

1. Al *afirmar* la dignidad del esclavo (primer movimiento evolutivo-teórico) se inicia en el descubrir al esclavo como esclavo (*negado* tácticamente). Descubierta la dignidad se impone prácticamente el proceso de liberación posterior: *negar* efectivamente la esclavitud, la *negación* primera.

Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la «filosofía de la liberación»

Algunos creen poder hacer crítica a un pensamiento filosófico desde otro pensamiento filosófico. Es crítica *idealista* aunque a veces con pretensión de marxista, ya que no parten de la *praxis* histórico-concreta para descubrir el sentido *real* de un pensamiento, desde la realidad que le dio origen. Se creen frecuentemente ser Marx criticando a Bruno Bauer, siendo, en verdad, un Bruno Bauer que critica la filosofía *desde la filosofía*, la ideología *desde la ideología*, la idea *desde la idea*, un libro *desde otro libro*, sin ver las estructuras sociales ni económicas que determinan, nunca de manera absoluta, el surgimiento y desarrollo de todo movimiento filosófico. Esto acontece igualmente, como es evidente, en América Latina, y también con *la filosofía de la liberación*, surgida *en Argentina*, al final de los 60s., que ante el desarrollo, crisis y extinción de su hontanar nacional debió articularse a otros movimientos latinoamericanos —tales como los que se desarrollan en Centroamérica y el Caribe. La historia de la filosofía latinoamericana poco ha hecho en el sentido de partir de un análisis histórico social, económico-político, para de allí estudiar la expresión explícita de los movimientos filosóficos.[1]

---

1. En nuestro trabajo «La filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica», en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 47-56 (y en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62), ponencia en el I Coloquio Nacional de Filosofía mexicano en Morelia en 1975, no intentaba, para nada, dar una impronta técnica a las palabras «irrupción» ni «generación». Nuestro intento explícito era indicar que «el discurso filosófico no es un nivel abstracto o independiente de la existencia humana. Por ello hemos de ver los *condicionamientos* que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformar-

La historia argentina del último siglo (desde 1880) está atravesada por la hegemonía de un grupo social que se originó en «la conquista del desierto» efectuada por Julio A. Roca y que coincide con la expansión del «imperialismo» —este último concepto en sentido técnico[1]—. La «pampa verde», húmeda, fértil, con casi un millón de km^2, era arrebatada violentamente a los indios —varias etnias que se habían nomadizado por el caballo, siendo los araucanos el grupo principal—. De estas gestas nos habla el Martín Fierro; de todas maneras un mestizo que mira al indio como enemigo —y en esto ya es, aunque nos cueste, *la negación* de nuestra primera historia argentina—. Al final el mestizo mismo es un invasor y los primitivos habitantes fueron eliminados como animales; hasta se pagó —en la posterior expansión del capitalismo agrario en la Patagonia— algunos chelines por «cabeza de indio». Se conocen fotos de un «cazador de indios» que con fusil en mano, con una cabeza cortada de indio tomada de sus cabellos en la otra, con un pie sobre el cuerpo abatido del habitante de *las pampas*; así se hace retratar muy orgulloso.

lo frecuentemente en una justificación *ideológica*» (*Praxis latinoamericana*... p.49). Es necesario entonces estudiar apretadamente los acondicionamientos históricos que se ejercieron en el nacimiento de la filosofía de la liberación (como lo hubiera hecho Marx, es necesario un «18 Brumario» y no imputaciones ideológicas).

1. Es sabido que el «esbozo popular» de Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo* (Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, t.I, s/f, pp. 690-798), donde se toma una posición exclusivamente económica) mientras que John Hobson, *The Imperialism* (1902), Ann Arbor, Michigan, 1972, había igualmente indicado un nivel político colonial (pp.133ss), será después debatido también por Fritz Stemberg, *El imperialismo*, Siglo XXI, México, 1979 (del original Alemán de 1926), donde se trabaja mucho más la cuestión del salario. El trabajo de Lenin es fundamental para la «cuestión de la dependencia» y aún para nuestro tema sobre Argentina: «Inglaterra y Alemania en el transcurso de los últimos 25 años han invertido en Argentina, Brasil y Uruguay, 4 mil millones de dólares aproximadamente; como resultado de ello disfrutan de146% de todo el comercio de estos tres países» (op. cit. p. 746), y después cita Lenin: «América del sur y sobre todo Argentina, se halla en tal dependencia financiera con respecto a Londres, que casi se le debe calificar de colonia comercial inglesa... Los capitales invertidos por Inglaterra en la Argentina, de acuerdo con los datos que suministró en 1909 el cónsul austro-húngaro en Buenos Aires, ascendían a 8.750 millones de francos. No es difícil imaginarse los fuertes vínculos que esto asegura al capital financiero... de Inglaterra con la *burguesía* de la Argentina» (Ibid. p. 762). Excelente definición de «imperialismo» en p. 764.

Sobre el asesinato de los habitantes de las pampas nació la gran burguesía agraria que, inmediatamente, se articuló por las exportaciones de cereales y carne al imperio inglés. De 1880 a 1930 se produce el «milagro argentino» y su decadencia no ha terminado de llegar «al fondo». Es decir, el último medio siglo (1930-1980) culmina, paradójicamente, con la «Guerra de las Malvinas». El mismo imperio inglés que «fundó» la Argentina moderna y que permitió la existencia de un ejército profesional, descendiente de los extirpadores del indio con Roca en los 80s., fue abatido por «su madre patria»: Inglaterra. Pero, como en realidad ya no es Inglaterra sino Estados Unidos, la nueva metrópoli, no será difícil reinterpretar los hechos para seguir cumpliendo tareas de ocupación interna —única función que ha cumplido el ejército argentino profesional desde hace un siglo; es decir: represión popular en favor de la gran burguesía agraria— habiendo, es evidente, lapsos de excepción populistas.

El populismo (sea de la Unión Cívica Radical en sus cuatro etapas: la de Alem, Yrigoyen, Balbín, o Alfonsín, con su herejía desarrollista o el frondizismo; sea del peronismo, con los primeros gobiernos de Perón de 1946-1955 o en el tercero de 1973 a 1976), aunque le pese a los liberales o desarrollistas, ha sido el único movimiento histórico que se opuso a la gran burguesía agraria, sucumbiendo ambos y siempre ante esta histórica fracción de clase dominante (y frecuentemente hegemónica). El populismo, en ambas vertientes radical y peronista, ha sido lo mejor del capitalismo subdesarrollado, débil, periférico en Argentina: nacionalista, pequeño burgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo). Sin embargo, ambos, al final, dentro de un proyecto de *capitalismo* periférico con pretensiones de autonomía. Autonomía que siempre se mostró imposible dentro del proyecto capitalista que tanto el radicalismo como el peronismo nunca pusieron en tela de juicio, y, por ello, siempre sucumbieron ante la clase dominante propiamente articulada al capitalismo y al mercado mundial: la fracción de clase *exportadora* de la producción agrícola de la pampa húmeda. No es por ello extraño que la *filosofía de la liberación* floreció fuera de dicha pampa húmeda: nació en

Mendoza en las cordilleras, y se hizo firmemente presente en Neuquén, Río IV, Salta, Córdoba y otras universidades del interior, pero también en Santa Fe, Bahía Blanca y, como por asalto, llegó a Buenos Aires en las «Semanas Académicas» de San Miguel desde 1969 —que se iniciaron con 150 participantes y, en 1974, eran ya 800 los que tomaron parte—, haciéndose ya latinoamericanas con la presencia de Salazar Bondy, Schwartzman, Leopoldo Zea, etc.

De todas maneras, no debe dejarse de lado el movimiento que venía produciendo en toda América Latina. Desde 1967 nos tocó ser profesor del IPLA en Quito, ello nos permitió atravesar más de veinte veces América Latina (entre 1967 a 1975), y, por ello, la filosofía de la liberación respondía a la situación global de la praxis latinoamericana, y también de las teorías y cuestiones que se venían gestando en nuestra región.[1]

§ 1. Algunos supuestos históricos

Desde 1880 (y aún del 1853 mitrista y posteriormente sarmientino) hasta 1930, ningún gobierno procedió de un «golpe militar». Esto no significa que los militares profesionales fueran débiles,

---

1. Regresaba en agosto de 1966 a Argentina, después de 10 años de ausencia en Europa y en el Medio oriente, incluyendo dos años en Palestina, como carpintero en Nazaret, en los Kibuts, donde descubrí práctica y teóricamente la cuestión del «pobre» —*Pauper* diría Marx— y la del «indio». Cfr. mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Bs. As. 1969, escrito en 1961; mi art. «Chrétiennés latino-américaines», en *Sprit* (Paris), 7-8 (1965), pp. 2-20; y el escrito autobiográfico que me pidiera Leopoldo Zea, «Liberación latinoamericana y filosofía», en *Latinoamérica*, (México), 10 (1977), pp. 83-91 (también en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 7-20). La posición de Marx al respecto es clara cuando en los *Grundrisse* indica que todo trabajador asalariado es virtualmente un pobre (en latín lo escribe Marx: *virtualiter pauper)* (Cfr. Mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985). En *El Capital*, en todo el capítulo de la «Acumulación primitiva» se toca el tema. Por ejemplo, leemos: «*Pauper ubique iacet* (el pobre en todas partes está sojuzgado exclamó la Reina Isabel al concluir una gira por Inglaterra. En el cuadragésimo tercer año de su reinado, finalmente, no hubo más remedio que reconocer oficialmente el *pauperismo*, implantando el impuesto de beneficencia» (L. I, cap. 24; ed. Siglo XXI, México, 1979,t. 1/3; MEWXXIII, p. 749).

sino que el «modelo» argentino de agroexportación hacia Londres se adaptó, pese a las crisis circunstanciales, perfectamente a las exigencias del mercado mundial capitalista. Inglaterra necesitaba alimentos (carnes, cereales, etc.) baratos para aumentar el valor adquisitivo de los salarios, y gracias a ello aumentar el plustiempo de trabajo (plusvalor entonces). Argentina ayudaba así al capital inglés disminuyendo el tiempo necesario del obrero industrial para pagar su subsistencia:

> «De 1869 hasta 1914 su comercio internacional decupla su valor, sus exportaciones casi se triplican en 1900-1910. Así Argentina ocupa entonces el segundo puesto después de Estados Unidos en el hemisferio occidental para el comercio exterior y se sitúa tercero en el mundo delante de cuarenta países (incluyendo Alemania y Gran Bretaña) por el valor per cápita de sus importaciones».[1]

En 1969 el 51% de la superficie de la región pampeana era explotada por el capital privado de 13 mil personas físicas o jurídicas (y el 32% en manos de 4 mil personas con establecimientos de más de 2.500 hectáreas, siendo el 1.6% de los propietarios).[2]

Esa «gran burguesía agraria» *controla* el poder argentino desde hace un siglo, y aunque entra en crisis periódicamente usa esa misma crisis frecuentemente para su beneficio, y así «la riqueza se concentra entre las manos de la minoría emprendedora que se propone a partir de 1880 introducir la civilización *europea* en la tierra de *querandíes* y de los *ranqueles*».[3] Es evidente que la población restante (pequeña burguesía, clase obrera naciente, campesinos, marginales, etc., tanto criollos como emigrantes) se acostumbraron, gracias a la enorme extensión y productividad pampeana a un consumo (bienes importados) muchas veces por sobre el grado de desarrollo de sus propias fuerzas productivas. Esto creó unas masas

---

1. Alain Rouquié, «Hegemonía militar, estado y dominación social», en *Argentina hoy*, Siglo XXI, Bs. As. 1982 p. 13.

2. Ricardo Sidicaro, «Poder y crisis de la burguesía agraria argentina», en *Ibid*, p.52.

3. A. Rouquié, *op. cit.* p.36.

populares acostumbradas a la existencia de bienes de consumo (alimento en especial, pero igualmente, vestido, casa, etc.) mucho más alta que en otros pueblos de América Latina o el tercer mundo.

Esta estructura agroexportadora de abundancia crea una tendencia que pareciera regular la existencia argentina en el último siglo. Las exportaciones agropecuarias dan a la gran burguesía agraria la posesión de divisas (hasta el fin de la segunda guerra, dicha mundial), libras esterlinas, y desde allí dólares. Desde 1880 la distribución de esas divisas es la sangre del sistema económico argentino —tanto de las importaciones de la naciente burguesía industrial como del consumo del asalariado—. Cuando entra en crisis el modelo, desde 1930, un peso sobrevaluado reduce los ingresos del sector agropecuario exportador y subvenciona al sector industrial y al consumo popular (política radical y principalmente peronista). Un peso devaluado aumenta el ingreso del sector exportador y contrae la industrialización nacional y el consumo popular (con lo que, de paso, aumenta las existencias de carne y cereales para la exportación) (política periódica de los golpes militares). Los partidos populistas (legalista krausista en el radicalismo, y sindicalista obrerista en el peronismo) se articulan en el fortalecimiento nacionalista de la industria (burguesía industrial nueva) y de la creación de un mercado interno fuerte (aumento de salarios, de consumo, el que por la «pequeña circulación» permite la mayor productividad de la industria nacional). Sin embargo, tanto el radicalismo (legalista) como el peronismo (obrerista), no producen un cambio profundo e irreversible del poder de la gran burguesía agraria.

En efecto desde el gobierno de Julio A. Roca (1880-1886), hasta la fundación en 1891 de la Unión Cívica Radical (UCR), el partido socialista obrero (PSO) de Juan B.Justo, o la FORA (que nació de la FOA, antiguo sindicato anarquista), el logro de la ley Sáenz Peña (N° 8871) de 1912 llevará a Hipólito Yrigoyen al poder (1916-1922). Los movimientos populares reales (como las protestas campesinas del «grito de Alcorta» en 1912 o la «Semana trágica» de enero de 1919, o la fundación del partido comunista en el período 1918-1921) no lograrán —como lo hará la revo-

lución mexicana de 1910— arrebatar el poder a la gran burguesía agraria articulada al imperialismo inglés.

Por ello, el derrocamiento del segundo gobierno de Yrigoyen (1828-1930), iniciando la «Década infame», por el primer golpe de estado militar del siglo XX en Argentina, bajo la comandancia de José F. Uriburu (1930), y como consecuencia igualmente de la crisis mundial del capitalismo en 1929, permitirá nuevamente el ejercicio de la hegemonía (por persona interpuesta: los militares) de dicha gran burguesía agraria.

El pensamiento positivista[1] y la reacción antipositivista en la filosofía argentina[2] hay que situarlos en este contexto (de 1880 a 1930). La «ideología argentina» (pensando en la *Ideología alemana* de Marx) deberá dar cuenta de esta problemática paso por paso desde Alberdi, pasando por el liberalismo, el krausismo, el

---

1. Desde la obra específica de Ricaurte Soler, *El Positivismo argentino*, Imprenta Nacional, Panamá, 1959, el tema no se ha profundizado con un método materialista histórico». El «Positivismo» argentino es la filosofía que se articula, paradójicamente, al imperialismo. Es el «centro» (como diría «Gramsci) de la «Formación ideológica» del liberalismo abierto a la independencia del momento expansivo del imperialismo (lo mismo en América Latina). Es el ideal de Sarmiento: «Cien mil por año harían en diez años un millón de europeos, industriosos diseminados por toda la República, enseñándonos a trabajar, explorando nuestras riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres *civilizados* (sic: europeos), la guerra civil es imposible...» (*Facundo, civilización y barbarie*, Losada, Bs. As. 1963 p. 250). En efecto, esos europeos son hoy todavía la gran burguesía agraria argentina, que la «explotaron» —como quería Sarmiento—, pero no para enriquecer al país —como soñaba ilusoriamente el prócer— sino para sí mismos, para Inglaterra primero y Estados Unidos después. Cf. Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía argentina*, Peuser, Bs. As. 1958, pp. 55ss. (Sobre el positivismo) Cf. Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, 1971, pp. 46ss.

2. El antipositivismo, desde Korn o Alberini (a partir del gobierno populista-liberal de Yrigoyen) hasta Carlos Astrada (en tiempo del peronismo populista, desde 1946), significa de alguna manera la articulación con el «nacionalismo» de la burguesía industrial. Se cumple así el tránsito del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana... Por ello se puede hablar del espíritu del pueblo como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (del primer De Anquín), y desde un movimiento anti-imperial equívoco (como el peronismo) (art. nuestro «Filosofía de la Liberación... Irrupción de una nueva generación...» ed. cit. p. 58). Véase nuestra posición siempre crítica ante el peronismo (en 1975), que Cerutti ignora sistemáticamente —porque destruiría su tesis fundamental—. Escribíamos ahí: «El mismo peronismo posee en su seno un equívoco fundamental...» (*Ibid.*). Cfr. Caturelli, *op. cit.* pp. 152ss.

positivismo, hasta Korn y Alberini. Como hemos indicado en nuestra ponencia «La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica»,[1] Francisco Romero —militar de origen y formación— toma la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares (en 1930 y 1955), que significan el implantar en el poder a la gran burguesía agraria argentina. «A buen entendedor pocas palabras» —pero para que algunos entiendan esto son necesarias muchas más palabras—. En Morelia (1975), en el primer Coloquio Nacional de Filosofía mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a nuestra interpretación, de ligar a la gran burguesía agraria a Francisco Romero —no es difícil que Mario Bunge sea alumno del gran filósofo porteño—.

Lo abstracto de un pensamiento, inicialmente fenomenológico de un Romero no se contradice esencialmente con el nacionalismo de derecha de pensadores como Leopoldo Lugones que en 1923 había mantenido unas conferencias sobre la «Acción» en el teatro Coliseo,[2] donde se mostrará, con el tiempo, «el peligro de la democracia» —que coincidirá con el franquismo español de la época—. En el fondo ambos son capitalistas, uno librecambista y el otro nacional-proteccionista. Su enemigo común es el socialismo.

---

1. En el art. cit. en nota anterior habíamos escrito: «Romero... responde, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada oligarquía ganadera de la Plata» (p. 57). Véase mi art. «Francisco Romero» en *Cuyo* (Mendoza), VI (1970), pp. 79-86). Por mi parte, intentaba una interpretación materialista histórica donde pudiera analizarse la complicidad de la filosofía argentina hegemónica con la clase dominante (la burguesía industrial nueva o la gran burguesía agraria), no era una visión «pequeño burguesa», ya que la pequeña burguesía que «optaba» por las clases dominadas («el pueblo»), era infinitamente más articulada a una posición crítico-filosófica que el pequeño burgués (desde Korn a Romero) que habían optado por las clases dominantes. Queda mucho por hacer, entonces, en cuanto a descubrir en los actuales grandes pensadores de la corriente latinoamericana misma, sus articulaciones de clase, «centro» de formaciones ideológicas de clase.

2. Cfr. Christian Buchrucker, *Nationalismus, Faschismus und Peronismus* (1927-1955), tesis doctoral, Berlín, 1982, pp. 59): «Die politische Entwicklung Argentiniens und die Geburt des Nationalismus».

El golpe de estado, el *segundo*, que realiza el GOU el 4 de junio de 1943, originará con el tiempo al peronismo. Es la etapa que va desde el 17 de octubre de 1945 en que aparece la figura de Eva Perón, hasta las elecciones del 24 de febrero en que Perón derrota a la Unidad Democrática (que incluía al PC argentino, que venía desde la doctrina frentista estaliniana y la alianza con los aliados durante la guerra, cayendo de error en error histórico),[1] hasta la fundación del IAPI en mayo de 1946 —que controlaba todas las exportaciones de carne y cereales en manos del Estado, restricción fundamental al manejo de divisas de la gran burguesía agraria, que terminará por destruir a Perón—.

En diciembre de 1947 se funda el partido peronista. Se capta en totalidad a la CGT, hasta la expulsión y asesinato del dirigente Cipriano Reyes en septiembre de 1948. El 11 de noviembre de 1951 Perón logra el 61% de los votos en su segunda elección. El 26 de julio de 1952 muere Evita. El 16 de septiembre de 1955 se produce el tercer golpe militar, ahora la «Revolución libertadora»

---

1. Algunos se regodean con mi «antimarxismo» de la época del comienzo de los 70's. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de «antidogmatismo» (tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc.), estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Parecen ignorar la historia del marxismo argentino, no comprenden (ni explican, sino que confunden desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano) el «sentido» real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del «marxismo argentino» hegemónico? Sólo habiendo vuelto al *marxismo* y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos), hubiéramos podido corregir nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976) pero no desde la posición althusseriana, que no aportaban en su momento *nuevos* horizontes. Cfr. Michael Loewy, *El marxismo en América Latina*, Era, México, 1980; Robert Alexander, *Communism in Latin America*, Rutgers Univ. Press, N. Brunswick, 1957; G. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, FCE, México, tomos III (1959), IV, (1960), V (1961); los art. de José Aricó y J. Portantiero en la *Storia del Marxismo*, Einaudi, Roma, t. IV (1982), pp.307-330; Boris Goldenberg, *Kommunismus in lateinamerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971; mi art. «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina», en *Cristianismo y sociedad* 74 (1982) pp. 19-36. Lo interesante hubiera sido mostrar el cómo mi antimarxismo táctico (en realidad antidogmático) ha llegado a ser un pensar revolucionario, clasista y popular.

bajo Lonardi —nuevo triunfo de la gran burguesía agraria contra la incipiente burguesía industrial que hegemonizaba el proceso dentro del populismo peronista—. La Sociedad Rural Argentina (SRA) triunfaba una vez más sobre el capitalismo industrial y el consumo popular (contra la CGE: Confederación General Económica, y la CGT).

El ejército argentino, en su esencia, es una mediación de los intereses de otras clases (el mismo de origen pequeño burgués). Pasó de un «nacionalismo integrista» en el 30 a un «nacionalismo populista» en el 45.[1]

Filosóficamente, la Argentina populista (1946-1955) tuvo sus pensadores, algunos de ellos verdaderamente importantes, signados por las determinaciones, nunca absolutas, del tiempo.[2]

La crisis económica argentina de 1951-1952, el triunfo de Estados Unidos sobre Inglaterra, gracias a dos guerras, la implantación de su hegemonía en el capitalismo mundial, y el comienzo de su expansión en América Latina desde 1954 (suicidio de Vargas en Brasil, golpe de estado contra Arbenz en Guatemala orquestado por la CIA, etc.) indicaba el fin de los populismos en nuestro subcontinente dependiente.

La caída del peronismo en 1955 constituyó una «Restauración Liberal», el comienzo de la articulación de la dependencia del «desarrollismo», la expansión del capitalismo transnacional (por la internacionalización del capital productivo del centro). Filosóficamente vuelve Francisco Romero a la universidad; es el lejano comienzo del positivismo lógico o la filosofía anglosajona en boga

---

1. Cf. A. Rouquié, *Poder militar y sociedad política en Argentina (1943-1973)*, t. II, Emecé, Bs. As., 1982, pp. 9ss.

2. Tanto Carlos Astrada como Nimio de Anquín pertenecen a este grupo, ambos «fueron becados a Alemania, tres años antes de la revolución de los 30s (Argentina). El primero estudió con Heidegger en Friburgo y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica» (art. mío cit., en notas *supra*); ambos tendrán un «talante» filosófico mucho más profundo que un Francisco Romero, por ejemplo.

en Estados Unidos, Inglaterra y Europa. El gobierno de Frondizi en 1957, su derrocamiento por el cuarto golpe militar de 1962; su reemplazo por el radicalismo tradicional de Illía y su nuevo derrocamiento por el quinto golpe militar en 1966, son los hitos finales de una época. Entramos entonces en tema.

§ 2. Primera Fase. El Onganiato (1966-1969). Preparaciones[1]

La gran burguesía agraria volvía al poder gracias a Krieger Vasena, pero no era ya la situación de los años 30s:

> «A principios de la década de los treinta el 25% del trigo, el 65% del maíz y el 38% de la carne vacuna comercializados internacionalmente provenían de la Argentina. A mediados de los años setenta, esos porcentajes habían descendido al 14% para el trigo, al 12% en el caso del maíz y al 30% con respecto a la carne vacuna».[2]

La gran burguesía agraria, de una élite progresista y dinámica a fines del siglo XIX, era ahora una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora, articulada de manera dependiente al capital financiero norteamericano. Esta gran burguesía agrícola, quizá más de comerciantes y financieros que propiamente ganaderos, los Anchorena, Santamariana, Devoto, Bullrich, Lanusse, Mihanovich, Martínez de Hoz, dinastías de propietarios terratenientes, estaba con otras fracciones de clase o clases diferentes guardando una hegemonía falta de total

---

1. Cfr. A. Rouquié, *op. cit.*, t. II, pp. 99-223. También Félix Luna, *De Perón a Lanusse (1943-1973)*, Planeta, Bs. As. 1972., pp. 187 ss., Marcelo Acuña, *De Frondizi a Alfonsín*, Centro Editor. Bs. As., t. II. 1984 (ver bibliografía actualizada) pp. 196 ss.; Roberto Roth, *Los años de Onganía*, La Campaña. Bs. As., 1981; Guillermo O'Donell, *El estado burocrático-autoritario*. Bs. As., 1983; D. Rok, *«Repression and revolt in Argentina»*, en The New Scholar. VII, 1/2 (1978); Guido Di Tella, *Perón-Perón* (1973-1976), Sudamericana, Bs. As., 1983; Alejandro Lanusse, *Mi testimonio*, Bs. As., 1977; P. Kandel y Monteverde, *Entorno y caída*. Bs. As., 1976; O. Landi, *La tercera presidencia de Perón*. Bs. As., 1978; J.E. Miguens, *Los neofascismos en la Argentina*. Bs. As., 1981, etc.

2. R. Sidicaro, *art. cit.* p. 63.

dominación —ya que habían perdido capacidad de dirección, pero no poder de invalidación de sus enemigos coyunturales—.

El golpe del 28 de junio de 1966 de Onganía fue aplaudido por la Sociedad Rural Argentina (SRA), por la Confederación General Económica (CGE), por la Unión Industrial Argentina (UIA), en fin por todas las fracciones de la clase dominante. La SRA, de paso, festejaba su primer siglo de existencia —fundada en 1866—.

Después de algunos síntomas nacionalistas del ministro Salimei, Krieger Vasena (del grupo ADELA: Atlantic Community Group for the Development of Latin America) destruye sistemáticamente los «impedimentos» para una libre competencia. Su política económica es aplaudida por el Banco Mundial y el FMI. Se deprimió el nivel de los salarios y se auspició la inversión de dinero y tecnología extranjera (las transnacionales aumentaron su presencia en el mercado nacional).

SIMPLIFICACION ESQUEMATICA DE FRACCIONES DE CLASES E INSTITUCIONES QUE LAS REPRESENTAN.

	Gran burguesía agraria (SRA, 1866)			
Clases dominantes (sector I)	otros sectores agrícolas (FAA,etc)	nueva burguesía industrial (CGE,1952)	burguesía industrial tradicional (UIA, 1987)	ACIEL 1958
clases dominadas. (Sect.II)	asalariados urbanos (CGT 1948)			
	asalariado del campo			
pequeña burguesía. (sect.III)	profesionales, pequeños propietarios, comerciantes medios, estudiantes, universitarios, etc. (tienen la hegemonía cultural).			

Cf. J. Villareal, *El capitalismo dependiente, estudio de la estructura de clases en Argentina*, Siglo XXI, México, 1978. En 1914 el 41% de la población ya pertenecía al sector III.

Abundantes préstamos permitieron el incremento de divisas. La ley del 31 de agosto del 66 ponía a los sindicatos contra la pared: se prohibían huelgas, se obligaba en caso de conflictos laborales a recurrir a tribunales que favorecían la intransigencia patronal (ley 16.936).

Bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria (con su SRA, donde Onganía concurriría a sus festejos anuales con gran carruaje a la usanza inglesa), la burguesía industrial tradicional (UIA) se subordinaba sin capacidad expansiva. La *nueva* burguesía industrial (CGE) apoyaba al gobierno pero no logrará ser hegemónica, porque la dependencia de su expansión transnacional le hará necesariamente sombra. Por su parte, los trabajadores industriales asalariados recibieron una fuerte represión. Cuando Raimundo Ongaro logró la secretaría general de la CGT —era un dirigente limpio de origen católico, democrático—, el gobierno hizo una alianza con la «vieja guardia» burocrática. El movimiento obrero se escindió: la auténtica CGT de los argentinos (con Ongaro) y la CGT de Azopardo (con la burocracia que hará el juego al poder de turno hasta hoy, y de importancia para comprender la división interna del peronismo y la posición de la *filosofía de la liberación*).

En la Universidad Nacional del Nordeste —donde fuimos profesor desde 1966 a 1967 de retorno al país[1]— los estudiantes exigieron mejor comida en su restaurante. Comenzaron movimientos estudiantiles (pequeña burguesía que optaba contra el onganiato).

Llegó la influencia a Córdoba. El 15 de mayo de 1969 moría un estudiante asesinado por la policía en Corrientes. El 29 de mayo de 1969 estallaba el «cordobazo», el «país popular» —como lo de-

1. Allí expusimos, «Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional» (publicada después en *Cuyo*, Mendoza), IV (1968), pp. 7-40), en una posición que se oponía al «entreguismo» del onganiato. Nuestra praxis nos colocó de inmediato contra los grupos hegemónicos en Mendoza (donde Pérez Guillut, de origen mendocino, pasaba a Ministro de Educación de Onganía). Era lo que en ese momento significaba una «opción por el pobre» —que aunque abstracta, era perfectamente determinable por la «derecha» como su enemigo concreto (que en la Facultad de Filosofía de Mendoza eran los Comadrán, Zuleta Álvarez, Pedro Martínez, Campoy, etc.)—.

nominó Juan C. Portantiero— mostraba una vez más su oposición a un modelo antinacional, de dependencia y de dominación (altamente beneficioso para la gran burguesía agraria y causa de disminución del consumo popular).

§ 3. Segunda Fase. Crisis del Modelo (1969-1973). Constitución

Desde el «cordobazo» hasta las elecciones del 11 de marzo de 1973, cuando Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del *Frejuli* (Frente Justicialista de Liberación), son los escasos cuatro años en cuyo espacio nació la *filosofía de la liberación* —que aunque nació en estas circunstancias, de ninguna manera deja de tener relación con América Latina y la situación mundial—. En 1966 se había producido en China la «Revolución cultural» en la cual la juventud había jugado un papel fundamental —que sólo muchos años después se conocerá en su sentido político real—.

En mayo de 1968 los estudiantes conmovieron a París. En América Latina los movimientos estudiantiles de ese año y el siguiente fueron notables —dentro de cuyo contexto debe situarse el «cordobazo»—

.

Desde 1959, por la revolución cubana, hubo un resurgimiento de los grupos guerrilleros, intentando un aceleramiento de la revolución. La muerte del Che Guevara en Bolivia y de Camilo Torres en Colombia levantó al «foquismo» hasta el nivel de ser el modelo de imitación.

La «teoría de la dependencia» daba su diagnóstico desde 1966 sobre el «desarrollo», mostrando teóricamente su falacia. La misma iglesia católica, primero en el Concilio Vaticano II hasta 1965 y fundamentalmente desde Medellín (1968), daba signos de profunda renovación.

Filosóficamente fue la «Escuela de Frankfurt», gracias a la presencia de H. Marcuse en los movimientos norteamericanos contra la guerra del Vietnam, y en Alemania y Francia, la que permitió *politizar*

la ontología.[1] Al mismo tiempo, un grupo de jóvenes filósofos nos reuníamos en «Calamuchita « (Córdoba). Allí descubrimos a Emmanuel Levinas —que nos permitió dar un paso metafísico fundamental: criticando a la fenomenología, gracias a la categoría de «exterioridad», y desde «el otro» o el «pobre», pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación—.[2]

Lo decisivo de este momento, más de diez años después, consiste en preguntarse: ¿con qué grupo social se articuló originariamente la *filosofía de la liberación*? Se nos acusa que fue, simplemente, una expresión ideológica del peronismo.[3]

La ascensión del peronismo «camporista» —y posteriormente el peronismo con Perón— se «enfrentó durante su gestión de go-

---

1. La transición de una posición heideggeriana abstracta a una más concreta y política puede verse en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Bs. As., 1973), t.1 pp. 144ss. «El Otro como el rostro político». Todo esto en 1970. En un encuentro de sociólogos en 1969 en Buenos Aires, se habló de la «Sociología de la Liberación», donde, inmediatamente pensé en la posibilidad de una «Ética de la Liberación» ya que ocupaba la cátedra de ética de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza. Antes de leer, entonces, la obra de Salazar Bondy, en diciembre de 1969, nació el tema. Recuerdo que en ese año, en la Facultad de Filosofía de la Universidad (UNAM), Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia sobre la realidad latinoamericana que analicé desde una categorización husserliana (desde la categoría *Lebenswelt*), pero mostrando a Europa como dominadora y América Latina como dominada. El mismo Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos.

2. Todo esto irrumpió públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), cuando leí mi ponencia: «Metafísica del sujeto y Liberación»: «La metafísica del sujeto» —que intenta superar Heidegger— se ha concretado histórica, práctica y políticamente en la dialéctica de la dominación» —aquí puede observarse ya la crítica antiheideggeriana... La filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de Liberación» (ed. en *América Latina: dependencia y liberación*, García Cambeiro, Bs. As., 1973; pp. 87-89)—. Allí citábamos a Salazar Bondy (p. 88), pero, tanto ahí como en la obra de Salazar, no se podrá encontrar la cuestión de una «filosofía de la liberación» *explícitamente*, sino la cuestión de la inautenticidad de nuestra filosofía. Véanse estas cuestiones cronológicas en el prólogo a mi *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1991.

3. Sobre el populismo véase, al menos, Lenin, *Contenido económico del populismo*, Siglo XXI, México, 1974; Y. Aleksandrovna, *El populismo ruso*, Siglo XXI, México, 1978, la excelente obra del editor Rubem César Fernandes, *Dilemas do socialismo. A controversia entre Marx, Engels e os populistas rusos* (Bakunin, Danielson, Engels, Lavrov, Mikailovski, Plekhanov, Tkatchon, Ulianov, Zasulich), Paz y Terra, Río, 1982; Octavio

bierno con prácticamente todos los sectores empresariales de la sociedad argentina»,[1] con excepción de ciertos grupos de la burguesía industrial encuadrada en la CGE —el ministro Gelbart representaba sus intereses—.

Internamente, sin embargo, el peronismo tenía cuatro sectores frecuentemente antagónicos: dicha burguesía industrial nueva y dinámica (enfrentada a la gran burguesía agraria exportadora), el sector político (conservador y nacionalista por su ideología), el sindicalismo obrero con o sin estructuras burocráticas (como la CGT-Azopardo, que se había aliado a los militares) y la juventud peronista (que se dividirá posteriormente en grupos de izquierda o la «Tendencia», entre ellos Montoneros; o de derecha como «Lealtad», etc.). El sector más activo entre 1969 a 1973, el que permitió acelerar y consumar la crisis militar y que exigió la entrega del gobierno al que ganara las elecciones del 11 de marzo, fue la juventud peronista (que, desde el 23 de septiembre de 1973, pero especialmente desde el 24 de marzo de 1976, fue el objeto principal de la masacre de la llamada «Guerra Sucia»).

El 18 de junio de 1969 tomaba el relevo de Onganía un militar especialista en inteligencia: Levington. El 16 de junio se había hallado el cadáver de Aramburu secuestrado por el grupo guerrillero Montoneros, de reciente creación —originado dentro de grupos de la Acción Católica de Buenos Aires y no sin relación con un sacerdote conocido—. El peronismo, con el radicalismo balbinista, y otros tres pequeños partidos, forman un frente: «La hora del pue-

Ianni, *La formación del Estado Populista en América Latina*, Era, México, 1975; Aníbal Quijano y F. Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, Educa, Centroamérica, 1976; Emilio de Ipola, *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982; W. Altman, L. Sala de Tourón, M. Miranda, P. y M. Wincur, *El Populismo en América Latina*, UNAM, México, 1983; etc. ... Los trabajos de José Aricó, *Marx y América Latina*, Alianza Editorial, México, 1980, en especial el epistolario de Marx con Danielson (desde 1968), comienzan a mostrar una nueva imagen de Marx, posterior al tomo I de *El Capital*, en relación con la cuestión del «populismo ruso». Las simplificaciones de nuestro crítico Cerutti (es decir: el que usa la categoría «pueblo» es populista) no tienen sentido. Además *no construye* la categoría «populismo».

2. R. Sidicaro, *op. cit.*, p. 79.

blo» en 1971. El 26 de marzo de ese año asumía la presidencia Alejandro Lanusse —ya que el gobierno de su predecedor se había tornado errático—. Bien pronto se anuncian las elecciones democráticas para marzo de 1973. En julio de 1971 se levantan las prohibiciones para formar partidos políticos. Un clima de libertad se imponía en el país. En 1970 había ganado en Chile Allende las elecciones. Un viento libertario corría por América Latina —aunque pasajero, porque los nubarrones de la Seguridad Nacional, por ahora sólo presente en Brasil desde 1964, no se habían extendido demasiado, lo que se producirá en solo tres años sepultando en su torrente a Uruguay, Bolivia, Chile, y la misma Argentina poco después—.

Por su parte, desde España, Perón sólo contaba con la CGT de los argentinos de Ongaro (desde marzo de 1968), mientras que Vandor (de los metalúrgicos) había entablado relaciones con Onganía. Pero para recuperar el gobierno Perón se apoyará especialmente sobre la juventud —que después traicionará—. El mismo Félix Luna escribe:

> «Florece la imagen de Perón también en sectores estudiantiles o intelectuales donde Perón se ha convertido, por obra de un proceso asombroso, en símbolo de liberación nacional, de revolución y cambio... Perón radicalizó su lenguaje y dio un tácito apoyo a los sectores extremos del justicialismo... Pero aquel lenguaje parece insuficiente para conferir a este antiguo militar de 77 años de edad la significación de un Mao o un Guevara que pretenden, darle los sectores juveniles».[1]

Si la *filosofía de la liberación* hubiera sido una expresión exclusiva argentina, no hubiera podido dejar de cometer ciertos errores «bonapartistas» —que la juventud cometió—. Pero su vinculación con otros movimientos latinoamericanos le impidió caer en las simplificaciones de las que se le acusa; de estos críticos algunos parten de dogmatismos simplificadores —y, por ello, habiendo estado

1. *Argentina de Perón a Lanusse*, pp. 215-216.

«fuera» de la batalla que se entablaba, no pueden juzgar desde la praxis misma—.

Mientras tanto, la pequeña burguesía intelectual conservadora, de derecha, había agotado su discurso. Surgía una nueva justificación para oponerse a la dictadura militar. Además, y en el fondo, «en la medida en que la gran burguesía agraria perdía su capacidad de *innovación cultural* se establecía un creciente distanciamiento con aquella parte de los sectores intermedios dedicados a actividades de tipo intelectual».[1] Por otra parte, habiendo sido la iglesia uno de los apoyos fundamentales de la gran burguesía y el ejército, las prácticas de los «Sacerdotes del tercer mundo» —que desde 1968 habían sido una vanguardia política ante un país temeroso— y de ciertos grupos de la misma inspiración en la juventud peronista, significaba una fractura ideológica esencial por sus consecuencias en la coyuntura. El descubrimiento del potencial revolucionario de la *religiosidad popular* —elemento puramente argentino en el contexto latinoamericano, y ligado a la crítica del «populismo» igualmente dentro de las corrientes teológicas—,[2] permitió situarse dentro del movimiento popular antimilitar y por el retorno de Perón de manera crítica, creativamente.

La imposibilidad del marxismo tradicional, y aún de su renovación althusseriana,[3] de poder intervenir activamente en dicha coyuntura (junto a los errores del extremismo troskista como el del ERP y otros), permitió una generalizada desconfianza entre los dogmáticos.

---

1. R. Sidicaro, *op. cit.*, p. 76.

2. Cf. los trabajos de Aldo Buntig. *El catolicismo popular en Argentina*. Bonum, Bs. As., 1969. (en nueve tomos, donde participamos escribiendo el tomo 4y 5). Algunos nos atribuyen una posición ingenua, o «deísta», mientras que, si el Otro absoluto entra en un discurso es porque en él esperan (a lo Bloch mesiánico del *Prinziphoffnung*) y porque moviliza a los oprimidos en Egipto (al que se refiere Fidel Castro en su obra *La historia nos absolverá*). Véase el tomo V de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980: «El ateismo de Marx y los profetas».

3. La filosofía de la liberación no fue una simple aplicación a la coyuntura peronista de categorías ya conocidas. En un momento de gran entusiasmo popular, movilización profunda, fue la ardua constitución de aquellas categorías que fueron necesarias y desde los

Esto explica las múltiples referencias de la *filosofía de la liberación* a la juventud (opuesta a las gerontocracias o burocracias) como constituyendo el *pueblo*, ya que muchos sindicalistas se habían entregado a los militares, y la clase obrera, de hecho, carecía a veces de la posibilidad de su presencia y lucha concreta y agresiva en el retorno de Perón. Era la pequeña burguesía empobrecida, que «optaba» por las clases oprimidas, la que jugaba su función más libremente. No entender esa coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras.[1] Sin embargo, la *filosofía de la liberación* nunca jugó el papel de una ideología partidaria. Muy por el contrario, funcionaba estratégicamente como *crítica*. Crítica a un «espontaneismo»; la filosofía era interpretada como palabra que critica el sentido de la praxis desde una cierta exterioridad —lo que fue entendido como «elitismo»—.[2] De la misma manera, el «etapismo» —primero la revolución burguesa y el cumplimiento de sus tareas, y después la revolución socialista—[1] era quizá el máximo de conciencia crítica posible dentro del movimiento popular en esos años, que de

horizontes metódicos que el grupo poseía. De allí las diversas vertientes, ambiguas que se gestaron en su seno, pero de allí igualmente la vigencia (1972-1975) y sus posibilidades. Las declaraciones, entonces, antimarxistas (anotadas por Cerutti, *op. cit.*, pp. 35, 36, 255, 278, etc.), que deben interpretarse como una voluntad antidogmática, ya fueron criticadas desde comienzos de los 70s por Hugo Assmann y Osvaldo Ardiles.

1. De esta época *América Latina: dependencia y liberación* (cit. *supra*), los tomos I, II, y III, de *Para una ética de la Liberación latinoamericana; Método para una filosofía de la liberación*, las Semanas Académicas de la Universidad de El Salvador (de 1969 a 1972, editadas en la revista *Stromata*, Bs. As.); y obras de conjunto tales como *Cultura Popular y filosofía de la liberación*, García C., Bs. As, 1975; *Hacia una filosofía de la Liberación latinoamericana*, Bonum, Bs. As., 1973; etc. Algunos han olvidado que el otro como la «juventud» nada tiene que ver con Marcuse o los movimientos europeos o norteamericanos del 68, sino con la corriente más crítica, de izquierda y con pretensiones de revolucionaria dentro del peronismo (la «juventud peronista»). Pensar un lugar para dicha «juventud» en el discurso filosófico es lo que se intentaba, con el riesgo de la vida —ya que el atentado de bomba que sufrimos en 1973 estará relacionado a una vinculación teórica con la juventud»—.

2. Algunos no advierten que el pretendido «elitismo» es, quizá, vanguardismo (más bien leninista), ya que en el peronismo campeaba un «espontaneísmo» que exigía dar toda la verdad al movimiento popular en cuanto tal, negando la posibilidad de adoptar una

todas maneras hablaba de socialismo como último término (lo que nunca hará el peronismo de la CGE, de la burocracia sindical o el sector «político»). Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación, y, de ser esto verdad, hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece es que se confundieron dos cosas: las condiciones *concretas* e *históricas* de originación de la *filosofía de la liberación* (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la constitución de sus categorías ni la estructura creciente de su discurso.

Pudo surgir dentro del «clima» del retorno del peronismo (un neopopulismo con enormes contradicciones, desde cuyas ambigüedades, justamente, apareció un pensar filosófico *crítico*, aunque su criticidad era al comienzo mínima y se fue precisando); lo que permitió, como lo vio claramente Salazar Bondy en Buenos Aires en 1973,[2] plantear la cuestión de la liberación, pero no sólo en el contexto argentino, sino igualmente de América Latina y, posteriormente, de Africa y Asia;[1] sobre todo, que pudo llevar mucha agua «tradicional», de grupos que nunca se habían comprometido en una línea popular y revolucionaria —por ello procedentes no de sec-

posición articulada pero crítica. Esta «criticidad» —que permite a la filosofía separarse de la ideología político-partidista— es la que nuestros críticos nos niegan: si adoptamos una posición crítica somos «elitistas»; si nos articulamos a lo popular somos «populistas» —siempre estamos en el error—.

1. Es interesante anotar que la posición política de los PC latinoamericanos desde 1935, siguiendo la consigna de Stalin, de formar Frentes con las democracias liberales, socialdemócratas y hasta con los populistas, responde en parte a una posición teórica mecanicista, dogmática, creyendo que las «tareas» del capitalismo anteceden *necesariamente* a la revolución socialista. Es ingenuo pensar que el 'etapismo' es necesariamente populista.

2. Allí Salazar llegó a indicar: «En esto me parece muy interesante lo que están haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replantamiento de la problemática tradicional con nueva óptica» (en «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación» en *Stromata*, oct.-dic. (1973, p. 397). Lo interesante habiera sido mostrar cómo a partir de un cierto pensamiento «tradicional» heideggeriano, fenomenológico, se comenzó un camino que hoy no se ha terminado. En vez de explicarlo diacrónicamente,

tores liberales ni tradicionalmente marxistas— al molino de la gran revolución de lo que llamamos la «segunda emancipación». Esta es la peculiaridad de la *filosofía de la liberación*, que no ha sido captada por ciertos críticos, que obsesionados por encontrar la «deformación» *populista* no advirtieron la especificidad del movimiento.

En segundo lugar, sea cual fuere el origen histórico de un discurso filosófico, las categorías y la lógica misma del discurso tiene trascendencia relativa, autonomía propia y, por ello, se muestra válida, pertinente, para otras situaciones latinoamericanas —como Nicaragua, El Salvador y, en general, para la «revolución latinoamericana» que sólo acaba de comenzar—.

Insistimos, no es sólo una *aplicación* concreta del marxismo. Nació no como intento de concretización de un discurso filosófico (que en parte fue el intento del althusserianismo en América Latina), sino, por el contrario, como exigencia concreta de una praxis de liberación, es verdad que ambigua (la de la juventud y del movimiento obrero más comprometido, como el de Ongaro o el peronismo «de base», y otros) —pero, por ambigua, *incluyendo* también en su seno la solución adecuada que había que clarificar con el tiempo—. El discurso *teórico* no fue primero sino segundo. Fue la *praxis* la que se impuso, y fue pensada con las categorías

y desde su contexto (hubiera sido una especie de ideología argentina al estilo de Marx), se hizo frecuentemente una crítica sincrónica (o mejor «acrónica», donde se confunden obras de diversos tiempos, con distintos sentidos, atemporalmente) (una Crítica del Nuevo Testamento de Bruno Bauer), barajando todas las cartas y produciendo oscuridad.

«Como siempre —dice Marx en los *Grundrisse*—, Proudhon sabe que repican las campanas, pero, no sabe dónde». Nuestros críticos saben que hay que criticar el populismo pero no sabe cómo. En ese encuentro de Buenos Aires de 1973, Leopoldo Zea en «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación» (en *Ibid*, p. 399-413), llegó a decir: «por su lado, Enrique Dussel, ha planteado una necesidad semejante y, como Salazar Bondy...» (p. 406); «Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan y han pugnado por una filosofía de la liberación...» (p. 408).

1. Cuál no sería nuestro asombro cuando, al dar un ciclo de conferencias en Manila en agosto de 1983, un estudiante de filosofía nos entregó su trabajo de licencia sobre la filosofía de la liberación —inspirándose en nuestros trabajos traducidos al inglés (que eran muy pocos, sin embargo)—.

que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, Escuela de Frankfurt, etc.).

Las categorías pudieron ser mejoradas, perfiladas (y ciertamente el acceso serio y directo a Marx ha sido un momento fundamental, pero por exigencia práctica y no dogmática), teniendo la realidad como referencia. Si «pueblo» era una realidad en el discurso político, en la realidad cotidiana, no era cuestión de descartarlo por ambiguo, reaccionario, populista, pequeño burgués. Era cuestión de clarificarlo, precisarlo. Es bien posible que los primeros intentos (colocando «clase» como categoría abstracta y manejada como *única categoría* por dogmáticos, por nuestros críticos) no fueran suficientes.[1] Pero en vez de retrotraer la problemática a una simplificación academicista, abstracta, teoreticista («clase» es la categoría única adecuada, y «pueblo» es siempre populista, etc.) era necesario «constituir» la categoría pueblo.

§ 4. Tercera Fase. El Peronismo «Camporista» (11 de Marzo al 23 de Septiembre de 1973). Desarrollos

Hasta el triunfo en las elecciones del 11 de marzo de la candidatura de Héctor Cámpora —apoyado con firmeza, y participación amplia en el gobierno, por la juventud—, la mayoría del pueblo había luchado valientemente contra los militares (brazo armado de los intereses de la gran burguesía agraria, de otras fracciones burguesas, y de los intereses transnacionales en Argentina). La *filosofía de la liberación* había albergado en su seno ciertas contradicciones que no habían sido clarificadas en la praxis —desde luego algunos «esclarecidos» dicen que habían advertido las deformaciones latentes o explícitas, pero de hecho no habían intervenido hegemónicamente en el riesgo de la lucha anti-militar, antioligárquica—,

1. Hoy, con Fidel Castro o Marx, podemos ya construir en un nivel concreto la categoría pueblo, sin contradecir ni negar, en un nivel *abstracto*, la categoría clase (Cfr. Nuestra obra *La Producción teórica de Marx*, *op. cit.*, cap. 18). Para esto era necesario no negar ninguno de los dos términos de la relación, de la realidad: ni clase ni pueblo).

que, todo lo equívoco que se quiera, había significado la cuestión política concreta del «retorno del peronismo» después de 18 años de persecución y exclusiones, de 1955 a 1973.

El período «camporista» fue muy breve, e igualmente breve el momento de una presencia de la *filosofía de la liberación* en las universidades nacionales argentinas —por medio de reuniones, cátedras, congresos, publicaciones, revistas, etc.—. Paradójicamente su presencia coincide con la de la juventud peronista (que en las manifestaciones se expresaba por el lema: «La patria socialista», ante la burocracia que más y más iría adquiriendo poder —la misma que antes se había aliado con los militares— y que gritaba: «La patria peronista»). La *filosofía de la liberación* era identificada con la juventud, aunque objetivamente no puede ni siquiera indicársela como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. A su lado había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende.

De todas maneras la persecución a la juventud fue creciendo. Perón, que se había fundado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a transladar lentamente todo su apoyo hacia el sindicalismo, el más burocrático (la Unión de Obreros Metalúrgicos, que poco después conducirá Rucci, sucesor de Vandor y sus tácticas).

Cuando Perón regresa a Argentina, en Ezeiza, el 20 de junio, se produce la matanza de la juventud por paramilitares del equipo de López Rega. Pocos días después, en la Semana Académica de San Miguel, ante la presidencia de Salazar Bondy y L. Zea, yo mismo declaraba[1]:

> «En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron asesinados. Octavio Paz —el de esa época—, en el pequeño librito *Postdata*, dice que: «El 2 de Octubre de 1968 terminó el movimiento

---

1. En nuestra conferencia «cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular», en *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*. Bonum, Bs. As., 1974, pp. 72-73. El 20 de junio fue la matanza de Ezeiza. Esas palabras las pronuncié el 15 de agosto. El 2 de octubre (a cinco años exactos de Tlatelolco) me colo-

estudiantil. También terminó una época de la historia de México... El gobierno regresó a períodos anteriores de la historia: agresión es sinónimo de regresión».

La referencia a Tlatelolco era simbólica. La juventud asesinada años antes en México era ahora asesinada en la coyuntura política argentina. El 12 de julio renuncia Cámpora y su equipo, el más crítico, quizá el único que hubiera podido profundizar la revolución. Son intervenidas posteriormente en 1974 las provincias cuyos gobernados están con la juventud (Buenos Aires, Córdoba y después Mendoza). Se nos acusa de haber estado en el «poder»;[1] de hecho, nunca.

Estuvimos en el llano luchando contra la dictadura, y cuando pudimos comenzar a reformular los estudios filosóficos,[2] ya estábamos nuevamente en la oposición: en oposición al peronismo de derecha, ideológicamente conservador (el sector «político») o burocráticamente constituyendo verdaderas mafias (con asesinatos, bombas, etc.), o a los grupos de López Rega de los cuales ya se comenzaban a conocer algunos.

Eliseo Verón, y Silvia Sigal, usando en parte nuestras mismas categorías, al analizar en su trabajo «Perón: discurso político e ideología», indican:

> «El problema se simplifica: no lo será ya la *palabra del Otro*, sino simplemente la *existencia* del Otro. De donde se sigue que la violencia política –que Perón mismo auspiciaba contra la juventud

caban la bomba en mi casa. Había dicho: («Hay que tener mucho cuidado, porque no va a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece... La filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres...» [*Ibid.*, p. 73]. Si esto es pensar peronista, populista, acrítico, nada se entiende. No conocí en la época pensar más comprometido, más riesgoso, que hubiera sido objeto real, efectivo de atentados ya en 1973).

1. Nunca ocupé ningún cargo administrativo en la Universidad; nunca se me llamó a concurso definitivo (era interino), y así pudieron dejarme de un plumazo fuera de la Universidad en marzo de 1975; tenía sólo «semi-dedicación» y nunca pude alcanzar la dedicación completa ni exclusiva, por la persecución de los grupos derechistas en la Universidad.

2. Cfr. mi art. «Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio», en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, p. 99-115. Y en *Revista de filosofía latinoamericana*, I (1975, pp. 13-55.): «Reforma del plan de estudios de la carrera de filosofía».

ahora– no es tal vez otra cosa que la situación límite del mismo problema: en efecto, la manera más segura de tener la *última palabra* es reducir el enemigo al silencio».[1]

Por nuestra parte, *siempre*, insistimos que la *palabra* (léase protesta, poesía, cultura, trabajo, etc.) que debía ser «tenida por verdadera» (dentro de la problemática kantiana o jasperiana de la «fe» racional),[2] la palabra que debe *ser creída* es la del «pobre», del «pueblo» y no la de un líder (sea el que fuera). Esta posición «crítica fundamental», hasta la exigencia «verticalista» de un Perón que exigía que su palabra fuera la única palabra, nunca pudo ser interpretada como no-populista por nuestros críticos —que no habiendo realizado una interpretación materialista histórica, desde la praxis concreta y cuyuntural, sino desde las teorías e ideologías, concluía lo que se había a priori propuesto concluir—.[3]

Desde Ezeiza (20 de junio de 1973), para mí, la suerte estaba echada, y la *filosofía de la liberación* que yo practicaba se tornó más y más crítica del peronismo de derecha.

Saber leer mis tomos III, IV, y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente por el exilio, lejos de la Argentina, donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su *propio* discurso, en América Latina), y como dichos tomos fueron ya editados en el extranjero (en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprensibles. Los lectores posibles habían quedado en la Argentina —y eran persegui-

---

1. *En Argentina hoy*, ed. cit., pp. 203-204.

2. Parecieran ignorar toda la problemática de la «fe racional» en Kant, la «fe existencial» en Jaspers, en Levinas, etc. El «creer» la voz del otro, del pobre, constituye un modelo de la percepción del mensaje, no tautológico específico (Cfr. *Filosofía de la Liberación*, *op. cit.*, toda la cuestión de la semiótica, parágrafo 4.2).

3. Está claro que debe creerse al pueblo y no sólo al líder. Los criterios para «oír la voz del pobre» es una cuestión política fundamental. Véase *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV (USTA, Bogotá, 1979), donde expongo estas cuestiones en un texto que escribí en 1974.

dos, torturados, asesinados—, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se había originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos en situaciones concretas.

De todas maneras había habido un cambio histórico:

> «Muchos hijos de fervorosos antiperonistas que en el 55 habían vivado a la «libertadora»[1] formaban ahora parte de las multitudes lanzadas a festejar el triunfo elector de marzo del 73... Hubo algo de ruptura generacional... Pero también esto implicaba un proceso de cambio de mentalidad en amplios sectores de la clase media... Estos jóvenes, coincidiendo en muchas de sus propuestas con los sectores obreros más politizados, constituían lo que se dio en llamar la izquierda peronista y entrarían en colisión con los grupos apegados al peronismo tradicional... Se trataba de un fenómeno importante y nuevo en la sociedad argentina, donde los jóvenes de clase media —especialmente universitarios— habían constituido casi siempre la clientela de las izquierdas tradicionales, *permaneciendo aisladas* de la clase obrera».[2]

Es justamente este hecho el que se les escapa a los críticos de la *filosofía de la liberación*. Por estar articulada al pueblo, a la clase obrera, histórica, concreta, tuvo vigencia, pertinencia. Por el contrario, grupos más intelectuales, académicos, dogmáticos, aunque aparentemente más «puristas», estaban sin posibilidad de ir pensando la *praxis* en su palpitar cotidiano. Se nos critica de populistas, intentando ser populares. Se autojuzgan de «críticos» siendo quizás aislados.

§ 5. Cuarta Fase. El Peronismo «Metalúrgico» (23 de

1. Yo mismo, como estudiante que se levantó contra Perón en 1954-1955 (fundador de la Federación Universitaria del Oeste, y secretario general de la misma), sufrimos prisión por efectuar manifestaciones, huelgas, mítines estudiantiles en Mendoza.

2. Horacio Maceyra, *Cámpora, Perón, Isabel*, Centro editor, Bs. As., 1983, pp. 28-30.

Septiembre de 1973 al 1° de Julio de 1974). Persecuciones.

El 23 de septiembre Perón es elegido por tercera vez como presidente. El día 25 es asesinado José Rucci —secretario general de la UOM, líder del sindicalismo peronista burocrático—. El 2 de octubre (a cinco años del Tlatelolco) estalló en mi casa una bomba de alto poder, colocada por el «Comando Rucci», por «envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista» —había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los «infiltrados»—. Yo ni era peronista (y por lo tanto infiltrado), ni tampoco marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este *hecho práctico* —que a mis críticos no les interesa por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal—, me parece que es un signo del *sentido real* e histórico de la *filosofía de la liberación*. Para el populismo «auténtico»[1] nuestro pensar era el principal enemigo. Era un enemigo *interior*, pero no en el seno del partido, sino en el seno del pueblo, del movimiento revolucionario. Porque partía de un pensamiento tradicional, porque me inscribía dentro de una historia popular; la filosofía de la liberación se les aparecía como infinitamente más *crítica* que los marxismos dogmáticos abstractos, que al haber calificado de antemano a todo como fascista no podían articularse de hecho al proceso concreto. Por ello, llamar a este pensar que se hace objeto de un atentado a muerte, «una nueva mistificación reaccionaria e idealista»[2] se hace, al menos, injusta, cuando no objetivamente errada y francamente no sólo insultante sino injuriosa, calumniosa a la persona misma.

---

1. Como algunos criticaron a otros de «populistas ingenuos» —explícitamente—, tuvieron la ocurrencia de autodefinirse como populistas «auténticos» dejando al colega en posición de «ingenuo». Es una manera rebuscada de «colocar» el mote de populista aunque explícitamente se lo rechace (una nueva «imputación ideológica»).

2. Hemos tenido información sobre la posibilidad de que el atentado lo cumplieran elementos derechistas del peronismo ortodoxo (quizá de la Unión Obrera Metalúrgica UOM). Cf. Juan C. Torres, *Los sindicatos en el gobierno* (1973-1976), Centro editor.

Las fechas de este giro en la posición política de Perón, desde apoyarse en la juventud para posteriormente hacerlo en el sindicalismo más derechista, son las siguientes. El 12 de octubre toma el poder por tercera vez Perón. El 1° de mayo de 1974, casi 50 mil jóvenes dejan la Plaza de Mayo. La JP le grita a Perón: «¡Qué pasa General, que está lleno de gorilas el gobierno popular!» —con el ritmo de las consignas multitudinarias—.

Perón, al que «nunca le agradó tolerar disidencias, visiblemente molesto, responde con violencia: Estúpidos, imberbes...». Los militantes JP se retiran de la plaza.[1]

La *filosofía de la liberación* pasa a la oposición en el seno del pueblo. «Desde el Ministerio del Bienestar Social, José López Rega impulsa la acción represiva coordinada de la policía y las bandas armadas civiles».[2] El sindicalismo obrero más auténtico y revolucionario, como el de Salamanca y Tosco en Córdoba, o el de Ongaro en Buenos Aires, era igualmente desarticulado.

Desde un punto de vista estrictamente económico no había habido cambio fundamental –la lucha se establecía en el nivel político e ideológico–. El ministro de economía Gelbart cubrió dicha cartera hasta la muerte de Perón. Por la ley 20538 se mantenía a raya a la gran burguesía agraria, que esperaba siempre su momento.

La CGE tenía cierta hegemonía. El «Pacto Social» interclasista, propio del populismo, era controlado por la burocracia sindical y la burguesía industrial nueva. Esto se veía por «una sobreva-

Bs. As., 1983. Estos sindicatos liquidaron las ramas revolucionarias (p.e., de Salamanca y Tosco en Córdoba), asesinaron a sus propias bases de izquierda, y fueron la columna vertebral no sólo de la derecha peronista, sino de los gobiernos militares posteriores hasta 1983. Cfr. Roberto Azaretto, *Historia de las fuerzas conservadoras*, Centro Editor, Bs. As., 1983. Cabe destacarse que el «Comando Rucci», asesinado secretario general de la CCT (el grupo más fascista del sindicalismo), de la UOM, fue el que se atribuyó el atentado que sufrí. El panfleto colocado junto a la bomba decía: «Por envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista».

1. H. Maceyra, *op. cit.*, p. 109.

2. Cfr. Juan C. Torres, *op. cit.*, pp.67ss. Fue en estos momentos cuando el grupo «1. P. Lealtad» comenzó a tener notoriedad (grupo derechista de la juventud peronista). Esto explicaría la vehemencia de cierta crítica: pero en todos esos movimientos derechistas no sólo nunca tuve parte sino que sufrí mucho su irracionalidad y violencia.

luación gradual de la moneda, un substancial aumento de las importaciones y una gran pérdida de las reservas»,[1] al fin de la gestión Gelbart —medidas que ayudaban al capital industrial nacional y al consumo obrero—.

§ 6. Quinta Fase. La «Aventura Rasputinista» (1 de Julio de 1974 al 24 de Marzo de 1976). Pensar Anti-dominador

Perón moría el 1 de julio. De inmediato ascendió al poder López Rega. La ley agraria, que limitaba la acción de la SRA, fue declarada «no peronista» porque atentaba contra la propiedad.

Apoyándose en la burocracia sindical el gobierno promulga una ley de Contratos de Trabajo con lo que se produce «la eliminación del sindicalismo rebelde. Entre agosto y septiembre de 1974, los principales sindicatos independientes, o liderados por disidentes fueron eliminados. Esa fue la suerte del sindicato de mecánicos de Córdoba, conducido por René Salamanca; el sindicato gráfico, liderado por Raimundo Ongaro en Buenos Aires; el de electricistas en Córdoba, dirigido por Agustín Tosco —poco después asesinado—; Guillán perdió su posición de líder máximo de los telefónicos».[2]

En educación fue nombrado Ivanissevich, en agosto del 74, que permitió el comienzo de una derechización fascista y anacrónica de las universidades. R. Puiggrós debe renunciar en Buenos Aires, y es reemplazado por algún tiempo por Solano Lima. El interregno posterior de Laguzzi —del que asesinan a su hijo en un famoso atentado— le sucede Ottalagano en septiembre. La ultraderecha de la «Argentina potencia» comenzaba la estirpación de toda inteligencia crítica —hasta octubre de 1983 prácticamente—. Se desata la violencia irracional: en julio es asesinado Mor Roig; cae Rodolfo Ortega Peña, historiador y diputado de la JP; Silvio Frondizi es victimado por las «AAA»; etc., etc. Se inicia la *etapa*

---

1. Guido Di Tella, *Perón-Perón*, 1973-1976, p. 200.
2. H. Maceyra, *op. cit.*, pp. 119-120.

del terror, la más triste de toda la historia de la República Argentina —comparada con la cual, la historia de Rosas en el siglo XIXcontada por los liberales será un pálido e ingenuo recuerdo—.

Mientras tanto, nosotros, escribíamos durante 1973 la «*erótica latinoamericana*» y la « *pedagógica*». En 1974 tocaba ya lugar a la «*política*» (el tomo IV de la *Ética*). La tristeza y el dolor empañaba nuestra mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos nos alentaban... Pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay, aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el fin de una época. Nuestras clases en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas para siempre en la Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos: Susana Bermejillo...; un colega filosófo moría torturado: Mauricio López...

Un grupo de colegas de Salta, con el que no pude tener mucho contacto, vivió estas contradicciones de manera amarga y violenta.

El grupo peronista «Lealtad» —alguno de sus componentes había sido cultor de la filosofía de la liberación— se enfrentó a otras posiciones. En esos terribles meses de terrorismo intelectual, moral y armado, algunos comenzaron a encontrar los responsables por tamañas diferencias internas en el peronismo —donde la derecha asesinaba a su izquierda, en una «caza de brujas» desorbitada-. Por nuestra parte, salimos en diciembre para Europa, volvimos en marzo. El 31 de ese mes éramos expulsados de la Universidad en Mendoza, junto con otros 17 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía:

Muchos alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Simplemente: en la puerta de la universidad había «mafiosos» con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no pudieron entrar nunca más a la Facultad —fueron excluidos de facto, por la fuerza de las armas—. La barbarie lo había invadido todo.

«Fuera» de la universidad, vigilado y sentenciado a muerte por listas anónimas, permanecimos semiocultos hasta mayo de 1975. En ese tiempo escribimos el tomo V de la *Ética*, el capítulo X sobre lo que hemos llamado «Arqueológica», el tema del Absoluto, del fetichismo. Después comenzó el exilio... Donde aprendimos nuevamente a dormir en paz las noches sin temor a que vinieran a asesinarnos... Como a tantos otros...

El 24 de marzo de 1976 los militares realizaran su sexto golpe de estado —diez años después del de Onganía—.

§ 7. Crecimiento, maduración, precisión

Se había profetizado sobre la filosofía de la liberación:

> «La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía —dado su intrínseco dinamismo— intente encarnarse, más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas».[1]

Por el contrario, la filosofía de la liberación *ha crecido* lentamente durante estos años. Si es verdad que se originó a finales de los 60s, y, *explícitamente*, se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971)[2] —lugar donde se nucleó el grupo originario, tales como Oswaldo Ardiles, Juan C. Scannone, etc.—, creció principalmente en la Semana Académica del Salvador de 1971.[3] En dichas Semanas, la de 1973 con la presencia de

---

1. Joaquín Hernández Alvarado, «¿Filosofía de la Liberación o Liberación de la Filosofía?», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), p. 399.

2. *Temas de Filosofía contemporánea*, del II Congreso Nacional de Filosofía, Sudamericana, Bs. As., 1971, mi ponencia ya nombrada sobre «Metafísica del sujeto y liberación» (pp. 27ss).

3. Con la ponencia de Hugo Assmann y otros. Cf. «Para una fundamentación dialéctica de la filosofía latinoamericana», en *Stromata* 1-2 (1971), pp. 3-55. Al releer la p. 42 de ese ensayo, comprendo que en esos años no habríamos podido plantear —como lo puedo

Salazar Bondy y Leopoldo Zea, dieron horizonte latinoamericano al acontecimiento.[1]

Cuando se produzca la persecución y el exilio (1974-1976) de muchos, y el obligado silencio en la represión interna de otros, la filosofía de la liberación emigró con ellos.

Hubo encuentros de filosofía de la liberación en la Universidad Autónoma de Toluca (1976) y en Puebla (México). Seminarios en Chihuahua (México), y se hizo presente en el primer Congreso de profesores de Filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa) en 1978.

Poco a poco fue en Colombia donde surgió un grupo internacional en la Universidad Santo Tomás de Aquino a raíz de los Congresos de Filosofía Latinoamericana. El primero de ellos en 1980 —con temas generales y con la asistencia hasta de 700 participantes—.

Leopoldo Zea, Hugo Assmann y muchos otros asistimos a esos Congresos en Bogotá. El II Congreso de Bogotá fue sobre «Historia de la Filosofía en América Latina» (1982). El tercero sobre «Filosofía y cultura latinoamericana» (1984). En torno a estos

hacer hoy, 1984— la cuestión de la alteridad en el pensamiento de Marx (Cf. *La Producción teórica de Marx*, op. cit.).

1. Leopoldo Zea entró a nuestro conocimiento, por primera vez en la problemática de la liberación, con su ponencia «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», en agosto de 1973, en San Miguel (art. cit., *Stromata* IV (1973) pp.399-423). En un pasaje nuestro por México en 1971 grabamos una exposición hablada en la radio de la UNAM, para un disco *Voz viva de América Latina* (UNAM, México), sobre la «Filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora». Hablando con Zea debatimos por primera vez el tema en 1976. Zea teje el tema en su obra *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Barcelona, en el capítulo V de la II parte (pp. 409 ss., en especial pp. 520-526). Quizá por esto Francisco Miró Quesada en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, considera a Zea «Pionero de la filosofía de la liberación» (dedicatoria, p. 7) .Como ya hemos dicho, por su parte Salazar Bondy, en su obrita *¿Existe una Filosofía en nuestra América?*, no habla explícitamente de filosofía de la liberación. En nuestra ponencia en Córdoba —como ya hemos indicado— citamos a Salazar, en aquello de que la filosofía había sido inauténtica y había que «cancelarla» (palabra de Salazar, p. 131), y que históricamente había «todavía posibilidad de liberación» (p.133). Por ello pienso que fue en Córdoba, en agosto de 1971, donde se expuso por primera vez de filosofía de la liberación en América Latina. Salazar no emplea el término «Filosofía de la Liberación» y es consciente de no haberla originado, como lo expresó en 1973 en la Semana Académica de El Salvador.

congresos nació la «Asociación de Filosofía de la Liberación» (AFIyL), con representaciones en casi todos los países latinoamericanos y con una sección norteamericana con casi cuarenta miembros —que en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal de 1983 tuvieron a cargo una Mesa Redonda—. Lo mismo hubo ponencias en el Congreso Panamericano de Filosofía en Caracas y una Mesa Redonda sobre el tema en el mismo tipo de Congresos Panamericanos de Tallahassee (Florida, USA). Ponencias sobre el tema se han dado en numerosos congresos filosóficos en muy diversos países.

Por su parte, han aparecido traducciones al portugués, en Brasil,[1] y al inglés.[2] En 1973 tuve la oportunidad de dictar conferencias en la Universidad de Dakar, Facultad de Filosofía, y pude constatar la receptividad inmediata del tema. En la Universidad del Cairo, el profesor Mourad Wahba y otros colegas de filosofía se interesaron por organizar sobre la cuestión filosófica de la liberación un diálogo entre filósofos del tercer mundo. El profesor William Reese, de la State University of New York, en Albany, escribió un trabajo sobre «Analytic and Liberation Philosophy» que abre un diálogo sobre la cuestión.

En numerosas universidades latinoamericanas (en Quito, Río de Janeiro, Maracaibo, La Paz, Medellín, etc.) se han realizado conferencias, ciclos y hasta seminarios y cursos sobre filosofía de la liberación. En un plano estrictamente académico son numerosas las tesis de licencia, maestría y doctorado sobre algunos temas de filosofía de la liberación (no sólo en América Latina, sino igualmente en Estados Unidos, Alemania, Italia, etc.).

Es evidente que las críticas no se hicieron esperar. Desde su nacimiento en Argentina se hizo notar ya algunas de sus ambigüedades.[1] Fue Alberto Parisi, en *Filosofía y Dialéctica*,[2] el primer

---

1. La Editorial Loyola ha publicado siete tomos sobre el tema (en São Paulo, 1980-1984), y aparecen críticas en diversas revistas.

2. En 1985 aparecerá nuestra *Phylosophy of Liberation*, en Orbis Books, New York, lo que facilitará exponer el tema en África y Asia de habla inglesa.

libro que aborda de manera crítica a la *filosofía de la liberación*, indicando la ambigüedad de sus temas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto. Por su parte, Alipio Díaz Casalis, en una tesis sobre el problema pedagógico en la filosofía de la liberación,[3] advirtió ya sobre la posible desviación populista.

En realidad la filosofía de la liberación acaba de nacer. Sólo ha atravesado el corto camino de sus primeros diez años, y como el proceso de liberación histórico latinoamericano, y del tercer mundo, parece ir sólo ahora entrando en su situación más enfrentada a una dominación creciente, la filosofía de la liberación se hará más actual a medida que dicha *praxis* de la liberación vaya desarrollándose en extensión —por naciones— y en profundidad —en la radicalidad de sus proyectos revolucionarios—. Con dicha praxis la filosofía de la liberación irá igualmente extendiéndose y profundizándose.

Pero no sólo se trata de crecimiento. Hay *maduración*. Pienso que la polémica sobre el desconocimiento de Marx —aunque frecuentemente se olvida la erótica del contacto con Freud, la pedagógica en relación con Paulo Freire, etc., etc., es decir, muchos otros temas de la liberación urgente—, y por ello ciertas «ambigüedades» populistas —advertidas ya por Ardiles, posteriormente por Alipio Díaz Casalis y ahora por Horacio Cerutti, entre muchos otros» muestran el grado de maduración que se va alcanzando. Debo indicar que desde 1976 comenzamos a profundizar la cuestión del «populismo». En el Seminario de Filosofía política latinoamericana que coordino en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (en nivel de maestría y doctorado), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), desde 1976, el primer tema que

---

1. Por ejemplo, *Stromata* 1-2 (1971), p. 42, cuando Osvaldo Ardiles ya advierte sobre un manejo insuficiente de Marx.

2. Edicol, México, 1979: «Discusión sobre la analéctica» (pp. 43ss).

3. *A Pedagógica na filosofía de la Liberaçao*, de E. Dussel, PUC de São Paulo, 1979: II Parte, Cap. 2: «O confronto con Marx» (pp.136ss.). No es aquí el lugar para colocar una lista completa, que de todas maneras habrá que confeccionar en el futuro sobre este tema en pleno crecimiento.

abordamos fue: «Estatuto ideológico del discurso político populista»,[1] con conciencia que se debía aclarar la cuestión. Hasta mi obra *La producción teórica de Marx. Comentarios a los Grundrisse* (1985), no se clarificarán algunos conceptos y categorías fundamentales de la filosofía de la liberación tal como yo la entiendo. Pienso que la polémica fue sumamente útil, porque de paso, nos permitió una «relectura» del mismo Marx a la luz de nuestra problemática latinoamericana —de primera mano y desde nuestra situación—; estrictamente dentro del pensar del *mismo* Marx pero mostrando algunos momentos tratados de paso o implícitamente en otras interpretaciones.

De todas maneras esta maduración no sólo hubiera debido internarse en el ámbito de la política o la economía, sino igualmente hubiese debido adentrarse en la de la erótica,[2] aunque en este campo poco se ha hecho; en la pedagógica, en la cuestión del fetichismo,[3] etc. Una lógica de la filosofía de la liberación está bien esbozada en las magistrales páginas de Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, en el capítulo que critica a Karl Popper (contra la «teoría popperiana de la planificacion, la competencia y la institucionalización en general»[4]), desde la *Sociedad abierta y sus enemigos*, como era de esperar, especialmente por su crítica a la «lógica de la investigación científica». Donde concluye: «tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental».[5] Es necesario «reivindicar la realidad frente a las ciencias empíricas (tal como la entiende Popper), la acción política (antiutópica) y la sociedad entera

---

1. Cf. *Ideas y Valores* (Bogotá) 50 (1977), pp. 35-69, y en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-299.

2. Cf. *Filosofía Ética Latinoamericana*, t. III, Edicol, México, 1977, Cap. 7; y también *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 4ª, 1990).

3. *Ibid*; t.V, USTA, Bogotá, 1980, cap. 10.

4. DEI, San José, 1984, pp. 160.

5. F. Hinkelammert, *ibid*. p. 202.

(dominadora), en un proyecto de liberación pleno de sentido y que presupone una crítica de las propias ciencias empíricas en su referencia a su ilusión trascendental»[1] —el sentido, por supuesto, de estas conclusiones de Hinkelammert supone, al menos, la lectura atenta de las páginas 159 a 203 de su magnífica obra—.

Con el tiempo se fue alcanzando mayor precisión. En efecto, las críticas —sean negativas o positivas, agresivas o constructivas, calumniosas o simpatizantes— han exigido la precisión. Pienso que en el nivel político y social, económico, donde la realidad latinoamericana está determinada por la crisis agónica de nuestra «Segunda Emancipación» —si la primera fue contra el mercantilismo monopólico ibérico a comienzos del siglo XIX—, es donde dichas precisiones son más necesarias. Por ello, la cuestión de la «clase» y el «pueblo», de la «cultura popular», la crítica al capitalismo, seguirán en el centro del debate, y, pienso que es en este nivel donde las precisiones más han avanzado —gracias a una «relectura» latinoamericana de Marx, que sólo ha comenzado.[2]

Los próximos años nos dirán sobre las nuevas rutas que se irán abriendo a la praxis de nuestro pueblo latinoamericano, y la filosofía de la liberación deberá seguir atenta a esa praxis concreta, histórica, siempre cambiante... Porque es la *Realidad* que debe ser *cambiada* y por ello *pensada*.

---

1. *Ibid*; p. 203

Véanse las obras del autor: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El Último Marx (1863-1882), y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, 1990, traducidas a diversas lenguas.

Cronología de algunas fechas indicativas

1880 -1886: Julio A. Roca. Dentro de la dependencia del imperialismo inglés.

1916-1922: Hipólito Yrigoyen. Primer presidente populista-liberal.

1919: «Semana trágica» de revueltas obreras.

1928-1930: Segundo gobierno de Yrigoyen.

1930: Primer golpe militar. José F. Uriburu. Comienza la «década infame». Francisco Romero profesor en la UNBA.

1943: 4 de junio. Segundo golpe militar. 24 de noviembre de 1946 primer gobierno de Perón.

1951: 11 de noviembre. Segundo gobierno de Perón.

1955: 16 de noviembre. Tercer golpe militar (Lonardi). Romero es destituido de la UNBA.

1957: Desarrollismo en el poder. Frondizi presidente.

1962: Cuarto golpe militar.

Primera fase: El onganiato (28 de junio de 1966-29 de mayo 1969).

1966: 28 de junio. Quinto golpe militar (J.C. Onganía), primer conocimiento de las obras de A. Gunder Frank. La «cuestión de la dependencia».

1968: Surgimiento de la sociología de la liberación. Repercusión de los acontecimientos del «68».

1969: 29 de mayo. El «Cordobazo». Aumento de conciencia política.

Segunda fase: crisis del modelo (29 de mayo 1969-11 de marzo 1973).

1969: agosto. Primera Semana académica de la Universidad de El Salvador (San Miguel, Buenos Aires), y su publicación en la revista *Stromata*.

1971: 26 de marzo. Lanusse presidente. Agosto, II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba). Primera aparición grupal de la *Filosofía de la liberación.*

1971-1973: Gran actividad política de la *juventud* argentina. Gran movilización popular. Producción intelectual activa de *La Filosofía de la Liberación.*

Tercera fase: El Peronismo «camporista» (11 de marzo al 23 de septiembre de 1973).

1973: Abril. «A modo de manifiesto» de la *filosofía de la liberación.* 20 de junio. Asesinato de muchos jóvenes en Ezeiza. Agosto. Quinta Semana de El Salvador (San Miguel, Buenos Aires), con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

Cuarta fase: El peronismo «metalúrgico» (23 de septiembre de 1973-1 de julio 1974).

1973: 23 de septiembre. Tercera elección de Perón. 25 de septiembre. Muerte de Rucci (UOM). 2 de octubre. Atentados de bomba del «comando Rucci», contra «infiltrados» marxistas. 12 de octubre. Perón toma el gobierno.

1974: 1 de mayo. La «Tendencia» se retira de Plaza de Mayo. López Rega aumenta su poder. 1 de julio. Muere Perón.

Quinta fase: La «Aventura rasputinista» (1 de julio de 1974-24 de marzo de 1976)

1974: Inmediato aumento de violación contra los derechos humanos. Violentas contradicciones en el peronismo (hegemonía de los grupos fascistas).

1975: 31 de marzo. Expulsión de la UNC (Mendoza) de 17 profesores filósofos. Comienza el exilio.

1976: 24 de marzo. Sexto golpe militar (Videla). Comienza la «Década del terror» y la «Guerra sucia» de la Seguridad Nacional.

La Filosofía de la Liberación, los *Subaltern Studies* y el Pensamiento Postcolonial[1]

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los 90s, tanto en América Latina como entre los estudiosos de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas), que son filósofos, críticos literarios o antropólogos (también historiadores, sociólogos, etc.), se han diversificado y han adquirido tal complejidad que se hace necesario trazar una topografía de las posiciones para poder continuar internándose en el debate. Es decir, han cambiado a tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la «localización» de los sujetos del discurso teórico-interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en el estudio, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano. En medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad. El antiguo latinoamericanismo («latinoamericanismo 1») pareciera un objeto de museo —debiendo ser, sin embargo, la referencia obligada en toda la discusión—.

Veamos rápidamente dicha topografía del debate, sabiendo que es sólo «una» interpretación. Pero valga como un grano de arena para dar quizá algo de claridad a la discusión.

§ 1. El «Pensamiento Latinoamericano»: desde el final de la Segunda Guerra Europeo-Norteamericana

A mediados de los años 40s, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como

---

1. Este estudio tiene su origen en la Ponencia presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla, 16-20 de Agosto de 1999), Coloquio de «Filosofía Política» de AFYL.

Leopoldo Zea, en México, Arturo Ardao, en Uruguay, Francisco Romero, en Argentina, etc.), reiniciaron el debatir la problemática de «nuestra América» latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX, con un Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante el «Panamericanismo» norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco se quería confundir con el «Iberoamericanismo» del franquismo español.

Los miembros de una filosofía académica «institucionalizada» en la etapa anterior a la guerra —en la periodización de Francisco Romero—, habían comenzado a trabar contactos en todo el continente Latinoamericano. Se trataba de conocer la «historia» del pensamiento latinoamericano, olvidado por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* del 1957 (publicada en el FCE, México) de L. Zea es un ejemplo de esta época.

El marco teórico de esta generación se nutría de filósofos tales como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, o historiadores como Toynbee. Se retornaba a los héroes de la Emancipación, a comienzo del siglo XIX (no se intentaba recuperar la época colonial), para repensar su ideal libertario ante un Estados Unidos desde 1945 hegemónico del «Occidente» en los comienzos de la Guerra Fría.

Por su parte, igualmente, en el África un P. Tempels publicaba, en 1949, *La Philosophie Bantu*, en Présence Africaine, Paris. En el Asia, y en la India más particularmente, el pensamiento de un M. Gandhi había redescubierto un «pensamiento hindú» como motor emancipador de la excolonia británica.

Esta etapa culmina en torno al año 1968, momento de grandes movimientos intelectuales y de estudiantiles (que se inician con la Revolución Cultural en China en 1966, que se hace presente en el «Mayo francés» del 68, o en la protesta contra la guerra de Vietnam en Berkeley en Estados Unidos, en octubre en Tlatelolco en México, o en 1969 en el «Cordobazo» argentino).

§ 2. Modernidad/Postmodernidad en Europa y Estados Unidos

En la década del 70 cambia el «ambiente» europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles han agotado una cierta izquierda (que abandona en parte la tradición marxista), mientras que otros se han burocratizado (constituyendo el marxismo estándar, incluyendo el «clasismo» althusseriano).

Surge lentamente una cierta crítica al universalismo, fundacionalista o dogmatismo desde posiciones no tradicionales. Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68, critica las posiciones metafísicas y ahistóricas del marxismo estándar (el proletariado como «sujeto mesiánico», el curso necesario y progresivo de la historia, el Poder macroestructural como el único existente, etc.,).[1] En Francia, Gilles Deleuze,[2] Jacques Derrida[3] o Jean-François

---

1. Véanse de Michel Foucault, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, París (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986); 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México); 1972, *Histoire de la folie a l'age classique*, Gallimard, París (trad.esp. FCE, México); 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, París (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México); 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977); 1984, *Le souci de soi*, Gallimard, París (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987); 1986, *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México. Nos decía R. Eribon que puede verse cómo en *Historia de la locura* Foucault muestra que al excluido no se le deja hablar (como crítica a la psiquiatría); mientras que en *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) el Poder prolifera y el excluido toma la palabra (contra el psicoanálisis). Su intención es todo un proceso de liberación del sujeto que parte de la negación originaria y funda la posibilidad de un hablar diferencial. El «orden» (el sistema) del discurso disciplinario (represor) ejerce un Poder que legitima o prohíbe, primero; pero, posteriormente, los «quebrados» toman la palabra. Foucault es un intelectual de lo «diferencial»; Sartre de lo «universal». Es necesario saber articularlos.

2. Véanse de Gilles Deleuze, 1962, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París; 1991, *Foucault*, Paidos, México; con Félix Guattari, 1972, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, París.

3. Véanse sus obras juveniles tales como: 1964, «Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, pp.322-354; 4, pp. 425-43; del mismo en 1967, *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, París; 1967b, De la *Grammatologie*, Minuit, París.

Lyotard; en Italia, Gianni Vattimo[1] (en posiciones muy contrarias), se levantan contra la «razón moderna», bosquejada bajo la categoría de «Totalidad» por Emmanuel Levinas en 1961 (en *Totalidad e Infinito*, publicada en la colección fenomenológica de Nijhoff, Nimega). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, Paris, es como un manifiesto. En la tercera línea de la *Introducción* se nos dice que «el término está en uso en el continente americano», y lo define:

> «Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos».[2]

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad,[3] y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento «postmoderno» no sólo se opone al marxismo estándar, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la «Différance», la multiciplidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro relato.

En Estados Unidos la obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado en 1991 por Duke University, es un nuevo momento del proceso.

---

1. Véanse de Vattimo en 1968, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano; 1985, *La fine della Modernitta. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano; 1988, *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano; 1989, *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, Barcelona; 1989b, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova; 1998, *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano.

2. Ed. castellana, Cátedra, Madrid, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que el origen histórico del término es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, p. 10).

3. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1974.

Richard Rorty es más bien un escéptico anti-fundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición «postmoderna», pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento postmodemo se da a finales de los 80s. En la obra de H. Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer, Berlin, 1994,[1] o en la obra compilada por John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, de *Boundary*, publicada por Duke University en 1993,[2] pueden verse trabajos muy recientes; los más antiguos de mediados de los 80s. En general significa una generación que experimenta un cierto «desencanto» propio del final de una época en América Latina (no sólo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde el 1989). Tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibridez cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, diferencial, de una cultura trasnacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales[3] o los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoamericano.[4]

---

1. Con trabajos de los editores y José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

2. Con colaboraciones de los editores y Xavier Albó, José J. Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, Beatriz Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

3. En especial Néstor García Canclini. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México.

4. Véase Roberto Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires, 1991; Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, UNAM, México, y la crítica de Ricardo Maliandi, 1993, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina.[1] Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latinoamericano; contra Adolfo Sánchez Vázquez,[2] Franz Hinkelammer,[3] Pablo Guadarrama, Arturo Roig,[4] Leopoldo Zea,[5] Augusto Salazar Bondy,[6] etc. En todos los casos —y sobre el mío propio— su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para S. Castro-G.) bajo la pretensión de criticar la modernidad, al no tener conciencia crítica de la «localización» de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueológica epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la dependencia externa, de las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza, es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el «desencanto político» en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro,

---

1. Véanse de nuestro filósofo: 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona; 1997 (?), *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstrutionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, *Facultad de Filosofía*, Tübingen (sin fecha); editor con Eduardo Mendieta de 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa-Univ. de S. Francsico, México, con trabajos de los editores y W. Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar.

2. S.Castro-G., 1996, p.18.

3. *Ibid.*, p.19.

4. Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

5. Lo dicho con respecto a Arturo Roig.

6. S.Castro-G., 996, pp. 89ss. «Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia sicológica es sólo expresión de una enajenación económica» (*Ibid.*, p. 90). S. Castro-G. tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

heterogéneo, plural, híbrido, complejo. De una manera personal, entre otras críticas, se escribe:

> «El otro de la totalidad es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el *ethos* del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segundo reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto».[1]

Lo que no advierte Castro Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, pero revaloriza otras; critica ciertas maneras de historiar desde leyes apriori necesarias, pero revaloriza una historia genético-epistemológica. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo en una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macros instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionalmente entre los sujetos sociales, pero no por ello dejar de haber el Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con

---

1. S. Castro-G., 1996, pp. 39-40. Olvida aquí Castro-Gómez que H. Cerutti me criticó en nombre de la «clase obrera» (el proletariado como categoría metafísica, que yo no aceptaba dogmáticamente) del althusserianismo, por el uso indebido de «pobre» y «pueblo» que, como mostraré después, es, exactamente, un modo muy foucaultiano de detenerse reflexivamente sobre los «excluidos» (el demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... «Otros» que vagan en la «exterioridad» de la visión panóptica de la «totalidad» de la «Edad clásica» francesa). E. Levinas había radicalizado antes ciertos temas que M. Foucault trató después.

otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad; es decir, «la postmodernidad —nos dice Eduardo Mendieta— perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo».[1]

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del período nazi alemán), como el de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, lo que se trata es de «completar la tarea de la Modernidad», como racionalidad crítico-discursiva, democrática. Se trata de un intento de fundamentar la razón contra escépticos, del tipo Richard Rorty.

De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etc.

§ 3. Surgimiento de diversos pensamientos críticos en la periferia postcolonial: la Filosofía de la Liberación[2]

En el Seminario en la Universidad de Duke, *Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*, del 15 al 18 de octubre de 1998, convocada por Walter Mignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (Princeton), Dipesh Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento hoy denominado «*Subaltern*

1. En «Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad», en la obra que edita con S. Castro-G., 1998, p. 159.

2. Véanse mis obras *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 3th ed. 1993 ed. inglesa; y 1996, *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey.

Studies», cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha[1] inició una transformación teórica que, de marxista estándar, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos trillados del pasado innovando en cuanto al estudio de la cultura de las masas populares, grupos o clases subalternas en la India. Lo importante de este movimiento, que después se enriquece con la participación entre otros de Gayatri Spivak,[2] Homi Bhabha,[3] los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y muchos otros. Todos ellos utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de «compromiso» político junto a los grupos subalternos. Ahora pueden abrirse a problemas de género, de cultura, de política, de crítica al racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos críticos de análisis.

---

1. Véase de 1988, «On some aspects of the Historiography of colonial India», en R. Guha-G. Spivak, *Selected Subalternal Studies*, Oxford University Press, New York. Como puede suponerse esta corriente historiográfica se opone a la mera «historiografía de la India» tradicional en el mundo anglosajón. Su diferencia la establece un método crítico inspirado en Karl Marx, Michel Foucault o Jacques Lacan. En esto la semejanza con la Filosofía de la Liberación se hace evidente.

2. Véanse de 1987, «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value», en G. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, Neww York; 1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London; 1994, «Can the Subaltern Speak?», en P. William-L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Columbia University Press, New York, pp. 66-111.

3. Su obra de 1994, *The location of culture*, Routledge, London-New York, de la cual E. Said escribe: «His work is a landmark in the exchange between ages, genres and cultures; the colonial, post-colonial, modernist and postmodern», se sitúa en una fecunda «localización (location)»: el «ser-entre», el «in-between(ness)» supera las dicotomías sin negarlas unilateralmente. Trabaja en la tensión y en el intersticio. Bahbha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la «otherness of the Other» pensando explícitamente en Levinas), sino que explora la fecundidad del «ser-entre» del «border land» de la tierra, del tiempo, de las culturas, de las vidas, como un «lugar» privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias puede aprender mucho, crecer. Bahbha asume una negación simplista del marxismo, como muchos postmodernos latinoamericanos, que sin advertirlo caen en posiciones conservadoras, y hasta reaccionarias.

La obra de Edward Said, de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Penguin Books, Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeos sobre el Asia. Con respecto al África, la posición de Tempels será criticada casi tres decenios después de su aparición por P. Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'éthnophilosophie*, en Maspero, París.

Quiero con esto sugerir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina), comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban en algunos casos a un marxismo renovado como referencia teórica.

Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia igualmente en torno de 1970 (casi al mismo tiempo entonces que los primeros trabajos de R. Guha en India), e influenciada también por un filósofo francés, aunque en este caso no por M. Foucault sino por E. Levinas, se encuentra enmarcada por un mismo tipo de descubrimientos que pueden ser malinterpretados si no se reconstruye convenientemente la situación originaria desde donde nace, y por ello se distorsiona su perspectiva. La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente «Pensamiento latinoamericano», ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al final de los 90s va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte.

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico radical de dimensión

ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*), lo que le ayudó a comprender el sentido político de dicha ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en nuestra *Para una destrucción de la historia de la ética:*

> «¿Qué significa mundo cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción y falsa interpretación [...] La dimensión predominante es la de la extensión y el número [...] Todo esto se intensifica después en América y en Rusia».[1]

Y concluíamos diciendo que es necesario decir «un no al mundo moderno que ya termina su ciclo; y un sí al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*)».[2]

Pero, al mismo tiempo, fueron obras como las de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los 60s. En Argentina en ese momento las masas populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso.[3] Sufrimos atentados de bomba, fuimos expulsados de las universidades y del país, alguno (como Mauricio López) fue torturado y asesinado. El desmontaje teórico iba articulado al práctico. Se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la de-strucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías modernas, pero

---

1. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, pp. 34-35.

2. Mi *op. cit.*, p.126, nota 170.

3. Véase mi artículo —que reproducimos en esta publicación— «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp.55-96.

desde un horizonte mundial (metrópolis/colonia). Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudieron acceder ni Foucault, Derrida, Vattimo, ni tampoco Levinas) descubríamos en el «Yo» con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo «Yo» que el «yo conquisto» de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el «ego cogito» de Descartes en la Amsterdam del 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la «Edad clásica» de la Francia de los siglos XVII y XVIII, era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace 500 años comenzó a esbozarse el «mito de la Modernidad»,[1] la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del «occidentalismo» (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer «contradiscurso» de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia.

El «excluido» y «vigilado» en el manicomio y la prisión panóptica clásica francesa, había sido anticipado en siglos por el indio «excluido» y «vigilado» en las «reducciones», pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI.[2] El negro vigilado en la «sensala» junto a la «casa grande» había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción del azúcar. «El Otro» de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya

---

1. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en diversas ediciones españolas y con traducciones en seis lenguas (entre ellas, y con el título *The invention of the Americas*, Continuum P. H., New York, 1995, y en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

2. Lo panóptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos «disciplinaria» de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el «examen de conciencia» jesuítico, un «ego cogito» reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californinos en el Norte de México (hoy Estados Unidos).

en ese entonces a Jacques Derrida, lo denominaba lo «dis-tinto» (porque la «di-ferencia» se definía desde la «Identidad»[1]), es, de una manera «generalizada» o en abstracto, el «excluido» y vigilado de Foucault como demente recluido en el manicomio o como criminal separado en la prisión. Ver en la «exterioridad» una categoría meramente moderna es distorcionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la Filosofía de la Liberación «reconstruye» —no sin la oposición del propio Levinas, que sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura «responsabilidad» ética por el Otro, pero sin «responsabilidad» sobre el que dejara de «tener hambre», de estar sin casa, de ser extranjero—.

La Filosofía de la Liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debía pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva). El filósofo de la liberación no es «representante» de nadie, ni habla en nombre de otros (como que hubiera sido investido de esta función política), ni realiza una tarea para sobrellevar o negar una culpabilidad pequeño burguesa. El filósofo crítico latinoamericano, como lo concibe la Filosofía de la Liberación, se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etc. (todos los tipos de alteridad posible) desde su conciencia ética situada; la de cualquier ser humano con «sensibilidad» ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro.

«Localizar» (en el sentido de Homi Bahbha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la Liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas do-

---

1. Es decir, hablaba de la «Différance» como «Distinción», con otro sentido que la mera «Diferencia» en la «Identidad», desde 1973 en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires. Después, desde México, en *Filosofía de la Liberación*, indico repetidas veces la diversidad entre «diferencia» y «dis-tinción» del Otro (Edicol, México, 1977), donde en el prólogo observo (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía «post-moderna».

minadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria,[1] etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionando, y para ello el aporte postmoderno debe subsumirse. Pero la Filosofía de la Liberación igualmente subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son necesarias aunque no suficientes para un discurso que justifique la praxis de liberación. Si es verdad que hay una historia hegeliana, «gran relato» encubridor y eurocéntrico,[2] no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejército Zapatista, los *black americans*, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo trasnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las «luchas por el reconocimiento» de los nuevos derechos (hablando como Axel Honneth) necesitan de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes. La desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una «Voluntad de Vivir» de la que ya Schopenhauer se declaró contrario, aunque nunca Nietzsche. Richard Rorty no necesita nada de esto, pero sí las miles de víctimas, por ser pobres, del reciente huracán Mitch en el Caribe y Centroamérica.

El dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, todos los niveles del género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento-fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad-exterioridad, en cuanto superficial o reductivamente utilizado debe ser superado.

---

1. Hermann Cohen escribía que el método crítico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

2. Véase mi obra ya citada *1492: El encubrimiento del Otro*, cap.1.

Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede «decretar» su inexistencia, inutilidad epistémica, o total negación. Por el contrario, la «deconstrucción» derridariana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro (esto último permite una tal reconstrucción). Estas categorías dialécticas bipolares deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirvan de mediación, en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, etc., es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico.

Ha llegado el tiempo en América Latina de pasar a posiciopes de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que declaran «superadas», «antiguas», obsoletas, sin validez a posiciones que usan otra nomenclatura que la deseada por el expositor. La «lucha de clases» nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...), y en ciertas coyunturas otras luchas son más apremiantes y con significación política mayor. Si el «proletariado» no es un «sujeto metafísico» para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error.

§ 4. Los estudios latinoamericanos en Estados Unidos

En los últimos tres decenios, en parte por la diáspora latinoamericana debido a las dictaduras militares, y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana debido a la explotación del capitalismo tardío trasnacional, muchos intelectuales latinoamericanos (y muchos otros ya en Estados Unidos integrados como «hispanos») han renovado completamente los marcos teóricos interpretativos en el ámbito de los «Estudios Latinoamericnos» (LASA se funda en 1963), especialmente en la crítica literaria,

que tomó el relevo del «pensamiento latinoamericano», en manos de los filósofos en el pasado. Esto es debido, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presente en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dio a estos estudios un vuelo teórico nunca antes alcanzado (ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa). La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, etc.) se explica igualmente porque es desde los departamentos de lengua francesa (y no la inglesa[1] más tradicional y bajo el control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos. Si a esto agregamos que los «*Cultural Studies*», especialmente en el Reino Unido (piénsese en Stuard Hall, de origen jamaicano), también contó con los aportes de la diáspora latinoamericana (piénsese en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando. Los «*Subalternal Studies*» procedentes de la India, el «pensamiento» y la «filosofía africana» afro-americana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una «razón poscolonial (*postcolonial reason*)»,[2] que surgió en Asia y África después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra Europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo «pensamiento latinoaméricano» y la «Filosofía de la Liberación» habían ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia. Un «Estudio subalterno latinoamericano (*Subalternal latin american Studies*)» se sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoameri-

1. Sólo cuando en torno al «inglés» del «Commonwealth» comiencen a exponer su pensamiento asiáticos, africanos y caribeños el panorama cambiará radicalmente, en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

2. Véase Bart Moore-Gilbert, 1997, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia postcolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El Commonwealth se hace presente.

cana iniciada en los 60s., y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas en aquellas épocas).

De allí que un Alberto Moreira muestre la necesidad de la crítica del primer latinoamericanismo (tanto de los «estudios latinoamericanos» en los Estados Unidos como del «pensamiento latinoamericano» de América Latina), como del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo latinoamericanismo sería «producirse como aparato antirrepresentacional; anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura»,[1] lo meramente global, de una sociedad donde lo disciplinario ha dejado lugar al control antidiferencial.

Ante el descubrimiento de la interpretación del «orientalismo», en los términos de Said, se descubre con posterioridad un cierto «occidentalismo» (la autocomprensión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de «postoccidentalismo»:

> «Occidentalism is thus the expression of a constitutive relationship between Western representantions of cultural difference and worldwide Western dominance. Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode of representation that produces polarized and hierarchical conceptions of the West and its Others».[2]

---

1. Véase «Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden», en E. Mendieta-S. Castro-G., *Teorías sin disciplinas*, pp.59-83. El «latinoamericanismo norteamericano» que se practica en los «estudios de áreas» de las universidades de ese país cuenta con la inmigración masiva de intelectuales de América Latina, en estado híbrido e inevitablemente un tanto desarraigados. Pero es posible la solidaridad: «La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global» (*Ibid.*, p.70). La única cuestión de fondo sería preguntarse si la pobreza y la dominación de las grandes masas de las naciones periféricas no las sitúan en muchos niveles como de hecho excluidas del proceso de globalización. Es decir, no parece tan evidente que «la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas» (*Ibid.*, p.71).

2. Fernando Coronil, 1997. *The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 14-15.

Lo «postoccidental» de Coronil es, por ello, como la «transmodernidad» que estamos proponiendo en otros trabajos. Lo «postmoderno» es todavía europeo, occidental. Los postoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y de la postmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya «occidentalización» es mayor que en el África y Asia, y su emancipación lejana —por lo que lo de «poscolonialismo» no le cabe adecuadamente[1]—.

§ 5. Reflexiones Finales

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuido en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios, y, en último caso, tiene posibilidad de aprender, de integrarlo, reconstruido, en su propio discurso. Sin embargo, y con respecto a todas estas nuevas propuestas epistémicas, tanto en los centros de estudios de América Latina como de Estados Unidos o Europa, la Filosofía de la Liberación sigue guardando una posición propia.

En primer lugar, se trata de una «filosofía» que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los postmodernos, «*Subalternal Studies*», «*Cultural Studies*», «*postcolonial reason*», metacrítica del latinoamericanismo como la de Moreira, etc.). En cuanto filosofía crítica, le cabe una función bien específica: debería estudiar el marco teórico más abstracto, general, filosófico de la literatura denominada de «testimonio» (prefiero llamarla «épica», como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea). En tercer lugar, debería analizar y fundar el método, las categorías, el discurso mismo teórico de todos esos movimientos críticos que, de hecho, habiéndose inspirado en Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc., deben ser «reconstruidos» desde un horizonte mun-

1. Walter Mignolo, en «Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina» (en el libro editado por E. Mendieta-S. Castro-G., pp. 31-58), desarrolla el argumento.

dial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente), ya partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura de un sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la «razón moderna» le permite a la Filosofía de la Liberación no confundirla con la crítica de la «razón como tal», y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.[1]). La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad.

De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionalistas opone a los principios universales la incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por la hegemonía indecidible *a priori*.[2] La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de

---

1. Véase todo esto en mi obra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

2. Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse de este autor 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, N.L.B. London; 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres; 1990, *New Reflections on the Revolutionn of our Time*, Verso, Londres; 1996, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires (en inglés *Emancipation*(s), Verso, London, 1996).

la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecidibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho.

Opino por todo ello que la Filosofía de la Liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presentes y poder así subsumir la herencia del «pensamiento latinoamericano» de los 40s y 50s, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60s y 70s, que la preparó para entrar en los, nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los 80s y 90s. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser progresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos. El «núcleo firme» de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación, ha sido criticada parcialmente (por H. Cerutti, O. Schutte, K.-O. Apel y otros), pero, opino, ha respondido como totalidad hasta ahora creativamente.

En efecto, el siglo XXI nos depara tareas urgentes. Desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos) se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al comienzo de este siglo XXI se van descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del «centro». Además, el diálogo «transversal» de las «Diferencias»: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, anti-discriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo Tercer Mundo, las naciones periféricas empobrecidas... las «víctí-

mas» (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo trasnacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta analizar y definir el meta-lenguaje filosófico de esos movimientos.

Pienso que la Filosofía de la Liberación nació en este «ambiente» crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos teóricos «a la mano» y en su época, en su «localización» histórica. Meta-categorías como «totalidad», y «exterioridad» siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas por las microestructuras del Poder, que se encuentra diseminado en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente.

La Filosofía de la Liberación, al final de los años 60s fue ya una Filosofía postmoderna desde la periferia mundial, como superación de la ontología (la *Ueberwindung*) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana. Fue criticada por el marxismo estándar, por el populismo irracionalista, por el conservadurismo, por el liberalismo, por la filosofía repetitiva (analítica, hermenéutica, académica, etc.) y por jóvenes postmodernos latinoamericanos (¿eurocéntricos?) que quizá no han descubierto en la Filosofía de la Liberación un movimiento post-moderno *avant la lettre*, en realidad *transmoderno*, que aprecia la crítica postmoderna pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos.

Hoy, sin embargo, después del «giro descolonizador», va a resituarse toda esta problemática nuevamente. La Filosofía de la Liberación es considerada, junto a la teoría de la «colonialidad del poder», una de las columnasde esta nueva crítica epistemológica al eurocentrismo; crítica que se inició desde finales de la década de 1960.

Meditaciones Anti-Cartesianas: *Sobre el origen del Anti-Discurso Filosófico de la Modernidad*[1]

Este trabajo tiene conciencia de ser explícitamente polémico. Polémico ante el juicio despectivo de la existencia de un «Sur de Europa» (y por ello de Latinoamérica) *construido* epistémicamente por la Ilustración del centro y norte de Europa desde mediados del siglo XVIII. La Ilustración *construyó* (fue un *making* inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la «exterioridad» europea: el orientalismo (descrito por Edward Said), el occidentalismo eurocéntrico (fabricado entre otros por Hegel), y la existencia de un «Sur de Europa». Dicho «Sur» *fue* (en el pasado) centro de la historia en torno al Mediterráneo (Grecia, Roma, los imperios de España y Portugal, no haciéndose referencia al mundo árabe del Magreb, ya desacreditado dos siglos antes), pero en ese momento era ya un resto cultural, una periferia cultural, porque para la Europa dieciochesca que efectuaba la Revolución industrial todo el mundo Mediterráneo era un «mundo antiguo». En el decir de de Pauw: «en los Pirineos empieza el África», y las Américas Ibéricas, como es evidente, se las situaban como colonias de las ya semi-periféricas España y Portugal. Con ello, simplemente Latinoamérica «desapareció del mapa y de la historia» hasta hoy, comienzo del siglo XXI. Intentar comenzar a reinstalarlas en la geopolítica mundial y

---

1. Este artículo comenzó siendo una ponencia presentada en el II Congreso de la Asociación Filosófica del Caribe (Puerto Rico), 2005, invitado por su presidente Lewis Gordon. Posteriormente expuse el tema con nuevos contenidos en una conferencia dictada en la X Feria del Libro en Santo Domingo, el 25 de abril de 2007, donde también comenzamos a preparar la celebración del *Quinto Centenario* del primer grito crítico mesiánico en Santo Domingo (en aquel 1511, a la manera de un *Tiempo-ahora* de Walter Benjamín) contra la injusticia de la naciente Modernidad, del colonialismo que se inauguraba no sólo en el Continente Americano sino en la periferia del Sistema-mundo.

en la historia de la filosofía es el intento de este corto trabajo, que ciertamente será criticado por «pretencioso».

§ 1. ¿Fue René Descartes el primer filósofo moderno?

Comenzaremos por una indagación de una de las historias europeas de la filosofía de los dos últimos siglos. Las historias no sólo indican el tiempo de los acontecimientos sino igualmente su lugar geopolítico. La Modernidad se origina, según la interpretación corriente que intentaremos refutar, en un «lugar» y en un «tiempo». El «desplazamiento» geopolítico de ese «lugar» y ese «tiempo» significará igualmente un desplazamiento «filosófico», temático, paradigmático.

1.1. ¿Dónde y cuándo se ha situado tradicionalmente el origen de la Modernidad?

Stephen Toulmin escribe:

> «Some people date the origin of modernity to the year 1436,[1] with Gutenberg's adoption of moveable type; some to A.D. 1520, and Luther's rebellion against Church authority; others to 1648, and the end of the Thirty Years' War; others to the American or French Revolution of 1776 or 1789; while modern times start for a few only in 1895 [...]».[2] «Modern science and technology can thus be seen as the source either of blessings, or of problems, or both. In either case, their intellectual origin makes the 1630s the most plausible starting date for Modernity».[3]

Por lo general, aún para J. Habermas,[4] el origen de la Modernidad tiene un «movimiento» de Sur a Norte, de Este a Oeste de

---

1. Recordando que los chinos habían descubierto empírica e históricamente la imprenta siglos antes.

2. Toulmin, 1992, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. J. Habermas incluye «el descubrimiento del Nuevo Mundo» (Habermas, 1989, p. 15), pero siguiendo las tesis de M. Weber no puede sacar ninguna consecuencia de esa indicación puramente accidental.

Europa del siglo XV al XVII que es aproximadamente el siguiente: a) del Renacimiento italiano del *Cuattrocento* (no considerado por Toulmin), b) la Reforma luterana alemana, y c) la Revolución científica del siglo XVII se culmina en d) la Revolución política burguesa inglesa, norteamericana o francesa. Obsérvese la curva del proceso: de Italia, a Alemania, a Francia hacia Inglaterra y Estados Unidos. Y bien, debemos refutar esta *construcción* histórica «ilustrada» del proceso del origen de la Modernidad, por ser una visión «intra» europea, eurocéntrica, auto-centrada, ideológica y desde la centralidad del Norte de Europa desde el siglo XVIII, y que se ha impuesto hasta nuestros días.

Vislumbrar el origen de la Modernidad con «nuevos ojos» exige colocarse *fuera* de la Europa germano-latina y verla como un observador externo («comprometido» evidentemente, pero no «punto cero» de la observación). La llamada Europa *medieval, feudal* o *noche oscura* no es sino el espejismo eurocéntrico que no se auto-descubre desde el siglo VII como una civilización *periférica, secundaria, aislada*, «enclaustrada», «sitiada» por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta el 1492. Europa debió relacionarse a las grandes culturas por el Mediterráneo oriental, que desde el 1453 (por la toma de Constantinopla) era definitivamente otomano. Europa estaba «encerrada» desde el indicado siglo VII, lo que le impedía (pese al intento de las Cruzadas) todo contacto con lo más denso de la cultura, la tecnología y la economía del «mundo antiguo» (que hemos llamado el «Estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo»[1]).

Hemos estudiado esta relación geográfico-ideológica en numerosas obras.[2] Resumamos el estado de la cuestión. Europa *nunca fue centro de la historia mundial* hasta finales del siglo XVIII (digamos hasta el 1800, hace sólo dos siglos). Será centro como efecto

1. Véase Dussel, 2007.

2. Dussel, *The Invention of the Americas*, 1995; y Dussel, 1998 (Introducción), 2001 (segunda parte), 2007, etc.

de la Revolución industrial. Pero gracias a un espejismo, como hemos dicho, se le aparece a los ojos obnubilados del eurocentrismo *toda la historia mundial anterior* (la posición de M. Weber) como teniendo a Europa como centro. Esto distorsiona el fenómeno del origen de la Modernidad. Veamos una vez más el caso de Hegel.

En todas las *Lecciones universitarias* Hegel expone sus temas teniendo como horizonte de *fondo* una cierta categorización histórico-mundial. En sus *Lecciones de la Filosofía de la Historia*[1] divide la historia en cuatro momentos: «El mundo oriental»,[2] «El mundo griego», «El mundo romano» y el «Mundo germano». Puede verse el sentido esquemático de esta construcción ideológica, completamente eurocéntrica; es más: germano-céntrico del Norte de Europa (ya se ha producido la negación del «Sur de Europa»). Por otra parte, el «mundo germánico» (no se dice «europeo») se divide en tres momentos: «el mundo germánico-cristiano» (descartándose lo «latino»), «La Edad Media» (sin situarla geopolíticamente en la historia mundial), «El tiempo moderno». Este último, por su parte, tiene tres momentos: «La Reforma» (fenómeno germánico), «La Reforma en la constitución del Estado» moderno, y «La Ilustración y la Revolución».

En las *Lecciones de Filosofía de la religión*,[3] nuevamente, la historia se divide en tres momentos: a) «La religión natural» (que comprende las religiones «primitivas», china, vedanta, budista, de los Parsos, siríaca); b) «La religión de la individualidad espiritual» (judía, griega, romana), y, como su culminación, c) «La religión absoluta» (el cristianismo). Siempre el Oriente es propedéutico, infantil, da los «primeros pasos». El «mundo germánico» (la Europa del «norte») es el final de la historia.

En las *Lecciones de Estética*,[4] de otra forma, la historia es considerada como el «Desarrollo del ideal de las formas particu-

1. Véase Hegel, 1970, vol. 12.

2. Ya afirma la ideología del «orientalismo».

3. *Ibid.*, vols. 16-17.

4. *Ibid.*, vols. 13-15.

lares de la belleza artística» en tres momentos: a) «Las formas del arte simbólico» (zoroástrismo, brahamánico, egipcio, hindú, mahometano y la mística cristiana); b) «La forma del arte clásica» (los griegos y romanos), y c) «La forma del arte romántico». Este último se divide en tres: a) El del cristianismo primitivo; b) el de «lo caballeresco» en la Edad Media, y c) el de «la autonomía formal de las particularidades individuales» (que, como en los casos anteriores, se trata de la Modernidad).

Pero nada mejor para nuestro tema que las *Lecciones de la Historia de la Filosofía.*[1] Comienza por a) la «Filosofía Oriental» (según el «orientalismo» recientemente construido), con la filosofía china e hindú (vedanta en Sankara, y budista en Gotama y otros). Pasa después a b) «La filosofía griega» (sin tratar la filosofía romana). Siguiendo por c) la «Filosofía de la Edad Media» (en dos momentos: a) «Filosofía árabe», incluyendo a los judíos, y la b) «Filosofía escolástica» que culmina con el Renacimiento y la Reforma luterana[2]). Por último, c) «La filosofía moderna» (*Neuere Philosophie*). Aquí debemos detenernos. Hegel sospecha algunas cuestiones pero no sabe darle una razonabilidad suficiente. Escribe sobre la Modernidad:

> «El ser humano adquiere confianza en sí mismo (*Zutrauen zu sich selbst)* [...] Con la invención de la pólvora[3] desaparece en la gue-

---

1. *Ibid.*, vols. 18-20.

2. Esto significa que para Hegel el Renacimiento no es parte todavía constitutiva de la Modernidad. En este punto, pero por muy diversas razones, coincidimos con Hegel contra Giovanni Arrighi, por ejemplo. En una visión «eurocéntrica» –como es lo habitual– Hegel indica que: «Aunque ya Wiclef, Hus y Arnaldo de Brescia se habían apartado del camino de la filosofía escolástica [...] es de Lutero de quien arranca el movimiento de la libertad del espíritu» (*Lecciones de Historia de la Filosofía*, II, 3, C; Hegel, 1970, vol. 20, p.50). Si no se hubiera abierto el Atlántico para la Europa del Norte, Lutero hubiera sido un Wiclef o Hus del comienzo del siglo XVI sin significación posterior.

3. Parece que no sabe que la pólvora, el papel, la imprenta, la brújula y muchos otros descubrimientos técnicos los había inventado hacía siglos la China. Eurocentrismo infantil de la pura ignorancia.

> rra la enemistad individual [...] El hombre[1] descubre América, sus tesoros y sus pueblos, descubre la naturaleza, se descubre a sí mismo (*sich selbst*)».[2]

Habiendo dicho esto en cuanto a las condiciones geopolíticas exteriores a Europa, Hegel se encierra en una reflexión puramente centrada sobre Europa. Intenta así en las primeras páginas sobre la Filosofía Moderna explicar la nueva situación del filósofo ante la realidad socio-histórica. Su punto negativo de partida es la Edad Media (para mí el «Estadio III del sistema inter-regional»). «En los siglos XVI y XVII es cuando *reaparece* la *verdadera* filosofía».[3] En primer lugar, para Hegel esta filosofía nueva se desdobla: a) Hay, por un lado, un *realismo* de la experiencia, que contrapone «el conocimiento y el objeto sobre el que recae»,[4] que tiene una vertiente a1) como observación de la *naturaleza* física, y otra a2) como análisis *político* del «mundo espiritual de los Estados».[5] Por otro lado, b) hay una dirección *idealista*, donde «todo reside en el pensamiento y el Espíritu mismo es todo el contenido».[6]

En segundo lugar, Hegel detalla los *problemas* centrales de la nueva filosofía (Dios y su deducción desde el espíritu puro; la concepción del bien y del mal; la cuestión de la libertad y la necesidad).

En tercer lugar, se ocupa de dos fases históricas. «a) Primero, se anuncia la conciliación de aquellas contradicciones bajo la forma de unos cuantos intentos [...] aún no suficientemente claros y pre-

---

1. Como si los indígenas americanos no fueran «humanos» que habían «descubierto» su propio continente hacía muchos milenios. Había que esperar a los europeos para que «el hombre» *descubriera* América. Ideologema vulgar no digno de un filósofo de renombre.

2. *Op. cit.*, III, Introducción: Hegel, 1970, vol. 20, p. 62.

3. «Reaparece» la filosofía de la antigüedad, aunque con diferencias, sin descubrir cabalmente el giro radical geopolítico de la Modernidad –que se sitúa por primera vez en un Sistema-mundo completamente imposible para griegos y romanos.

4. *Ibid.*, p. 68.

5. *Ibid.*, p. 67.

6. *Ibid.*

cisos; aquí tenemos a Bacon [nace en Londres en 1561[1]] y Jacobo Boehme».[2] Ambos nacen en la segunda parte del siglo XVI. «b) La conciliación metafísica. Aquí se inicia la auténtica filosofía de este tiempo: comienza con Cartesio».[3] Meditemos lo ya ganado.

En primer lugar, como es evidente, Hegel introduce a Jacobo Boehme (nace en Alt-Seidenberg en 1575) que es un alemán, el místico y popular pensador de la «interioridad germánica», siendo una nota folklórica simpática y nacionalista; pero nada más. En segundo lugar, aunque intenta hablar de «aspectos histórico-externos de las circunstancias de vida de los filósofos»,[4] no va más allá de indicar aspectos sociológicos que hacen del filósofo moderno no un monje sino un hombre común de la calle, que «no se aísla del resto de la sociedad».[5] Para nada imagina en su ignorancia nordeuropea el cataclismo geopolítico mundial que se ha producido desde finales del siglo XV en todas las culturas de la Tierra (en el Extremo Oriente, el Sudeste asiático, la India, Africa sud-sahariana, y Amerindia por la invasión europea al «cuarto continente»).

Es en esta visión eurocéntrica y provinciana que Descartes aparece en el discurso histórico de Hegel como el que «comienza la auténtica filosofía de la época moderna» (*Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit an*).[6] Veamos la cuestión con algún detenimiento.

1.2. Descartes y los jesuitas

René Descartes nace en Francia, en La Haye junto a Tours en 1596, y muere en 1650. Huérfano pocos después de su nacimiento es educado por su abuela. Es decir, vive en el comienzo del siglo

---

1. Hay que recordar las fechas, ya que en su vejez vivirá hasta el comienzo del siglo XVII, naciendo 70 años después del comienzo de la «invasión» de América por Cristóbal Colón, cuando Bartolomé de las Casas estaba próximo a su muerte (+ 1566).

2. *Ibid.*, p. 70.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, pp. 71-72.

6. Ya citado, *Ibid.*, p. 70.

XVII. En 1606 entra al colegio de La Flèche de los jesuitas. Allí recibirá hasta 1615 su única formación filosófica formal.[1] Es decir, abandona su casa a los diez años. El padre jesuita Chastellier es como su segundo padre. La primera obra filosófica que estudia es la denominada *Disputationes Metaphysicae* de Franciso Suárez, publicada en 1597, un año después del nacimiento de Descartes.

Es sabido que el español vasco Ignacio de Loyola (que nace casi con la Modernidad en 1491, un año antes del «descubrimiento del Atlántico» occidental por Colón; y que muere en 1556, cuarenta años antes del nacimiento de Descartes), estudiante en filosofía en París, fundó colegios para formar filosóficamente a clérigos y jóvenes nobles o de estamentos acomodados burgueses. En 1603 fueron llamados los jesuitas por el rey Enrique (después de haber sido expulsados de Francia en 1591), fundando el colegio de La Flèche en 1604, alojado en un enorme palacio (cuatro hectáreas cuadradas) donado a los padres por el mismo rey. La formación según el concilio de Trento (el concilio que «moderniza» racionalizando todos los aspectos de la iglesia católica) era completamente «moderna» en su *ratio studiorum*. Cada jesuita constituida una *subjetividad* singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia».[2] Es decir, el joven Descartes debía cada día[3] en tres oportunidades retirarse en silencio, *reflexionarse* sobre su propia subjetividad, y «examinar» con extrema *claridad* y *auto-conciencia* la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando

1. Véase Gauckroger, 1997; Cottingham, 1995.

2. Se habla ya en 1538 «del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas» (*Autobiografía*, 99; Ignacio de Loyola, 1952, p. 109). En un cuaderno se trazaba una línea para cada día, donde se indicaban las faltas cometidas contabilizándolas por horas, desde la mañana al levantarse, después del mediodía y a la noche (tres veces cada día). Véase *Ejercicios*, Primera semana [24]; Ignacio de Loyola, 1952, p. 162).

3. «Usen el examinar cada día sus conciencias» (*Constituciones*, III, 1, [261]; Ignacio de Loyola, 1952, p. 430).

lo actuado bajo el criterio de que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios».[1] Eran una rememoración de los *exercitatio animi* de Agustín de Hipona. Era una práctica cotidiana del *ego cogito*: «Yo tengo auto-conciencia de haber hecho esto y aquello»; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad (aún antes del calvinismo propuesto por M. Weber como la ética del capitalismo). Los estudios eran extremadamente metódicos:

> «No estudien por compendios las facultades principales ni imperfectamente, antes vayan muy de fundamento en ellas, dando tiempo y estudio competente [...] Las facultades que todos ordinariamente deben aprender son: letras de humanidades, *lógica, filosofía natural*, y habiendo aparejo, algunas *matemáticas* y moral, *metafísica* y teología escolástica [...] Sin este estudio haya cada día una hora para disputar en cualquier facultad que se estudie [...] Haya cada domingo después de comer disputas públicas».[2]

Así el joven Descartes, de 1606 a 1611, debió practicar la *lectio, repetitiones, sabbatinae disputationes*, y al fin del mes la *menstruae disputationes*.[3] En esos ejercicios se leía a Erasmos, Melanchton y Sturm, y textos de los «Hermanos de la vida común», aunque el más referido era el jesuita español F. Suárez (que vivía en el momento en que Descartes estudió filosofía y que morirá sólo en 1617, en el momento en que Descartes abandona el colegio). Había entonces comenzado su formación propiamente filosófica por la *Lógica* (aproximadamente en 1610, después de sus estudios clásicos en latín). La estudió en el texto *consagrado*

---

1. *Ibid.*, [23], p. 161.

2. *Reglas de San Ignacio, II. Constituciones de los colegios*, [53-64]; *Ibid.*, pp.588-590.

3. No es entonces extraordinario que la obra cumbre de F. Suárez llevara por título lo recomendado por la *Regla de San Ignacio*: *Disputationes Metaphysicae*, y que el propio Descartes escribiera por su parte unas *Regles sur la direction de l'esprit* (aún la palabra «direction de l'esprit» nos recuerda a los «directores espirituales» de los colegios jesuitas). En el *Discours de la Méthode*, II y III, sigue hablando de «reglas»: «Principales *regles* de la méthode», «Quelques *regles* de la morale». ¿Recuerdos de juventud?

y usado en todos los colegios europeos de la Compañía, por lo que tuvo innumeras ediciones en todo el viejo continente, desde Italia, España, Holanda o Alemania, y también entonces en Francia. Se trata de la *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (Köln, 1606, año en el que René entraba al colegio de La Flèche) del filósofo *mexicano* Antonio Rubio (1548-1615).[1] ¡Quién hubiera pensado que Cartesio estudió la *parte dura* de la filosofía, la *Lógica*, la *Dialéctica*, en una obra de un filósofo *mexicano*! Esto constituye una parte de nuestro argumento. En 1612 se introdujo en las matemáticas y en astronomía, parte de la curricula como hemos visto. La metafísica (las suarecianas *Disputationes Metaphysicae* es la primer obra que leyó Descartes según su propia confesión, y como ya lo hemos indicado arriba), y la ética le ocuparon los años 1613 y 1614.

Como veremos más adelante, esta obra de Suárez (anticipada por sugerencias en Coimbra de Pedro de Fonseca como explicaremos después) no es ya un comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, sino la primera obra *sistemática* del tema (que anticipa todas las ontologías del siglo XVII y XVIII, como las de Baumgarten, Leibniz o Wolff, y a la que ellos recurrieron explícitamente).

En todos los momentos del «argumento cartesiano» pueden observase influencias de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el *ego cogito*, hasta el «salvataje» del mundo empírico gracias al recurso del Infinito (cuestión tratada con esa denominación en la *Disputatio 28* de la citada obra de Suárez), demostrando anselmianamente (cuestión tratada en la *Disputatio 29*) su existencia, para desde él reconstruir un mundo real matemáticamente conocido. El *método*

---

1. Aunque de origen peninsular, llegó a México a los 18 años y estudió toda su filosofía en la Universidad de México (fundada en 1553). Allí escribió la obra, por ello lleva por nombre *Logica mexicana* (en latín aún el título). Escribió también en México una *Dialecticam* (publicada anteriormente en 1603 en Alcalá), una *Physica* (publicada en Madrid, 1605), un *De Anima* (Alcalá, 1611), y un *In de Caelo et Mundo* (Madrid, 1615). Otros maestros eran igualmente estudiados en el colegio, como el portugués Pedro de Fonseca (profesor de Coimbra, como hemos indicado arriba, desde 1590).

(que tomaba a la matemática como ejemplar) era alguno de los temas que eran discutidos apasionadamente en las aulas de los colegios jesuitas. Éstos, como es evidente, proceden del Sur de Europa, de España, del siglo XVI, del Mediterráneo volcado recientemente al Atlántico. ¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No será Descartes el fruto de una generación *anterior* que preparó el camino? ¿No habrá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes, y que abrieron la problemática de la filosofía moderna?

1.3. Descartes y el agustinismo del ego cogito. El «nuevo paradigma» moderno

El tema del *ego cogito*[1] tiene sus antecedes occidentales y mediterráneos, aunque esto no le quita nada de su *novedad*. Las referencias a Agustín de Hipona son inocultables, aunque Descartes pretendía a veces aparentar no haberse inspirado en el gran retórico romano del Norte del África. Tampoco admitía influencias de Francisco Sánchez, ni de ningún otro. En efecto, en su tiempo Agustín argumentaba contra el escepticismo de los académicos; Descartes contra el escepticismo de los libertinos. Para ello, recurre a la indubitabilidad del *ego cogito*.

El tema retorna siempre a la «conciencia de sí» (o *auto-conciencia*), cuestión filosófica que se refería también a un texto clásico de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, en el que se inspirará Agustín, y posteriormente, entre otros, R. Descartes:

> «Hay una facultad por la que sentimos nuestros actos [...]. El que ve *siente* (*aisthánetai*)[2] que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas *sentimos*

1. Los textos centrales se encuentran en la IV Parte del *Discours de la méthode* (Descartes, 1953, pp. 147ss), y en la «Meditación segunda» de las *Méditations touchant la Première Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*, que en su primera versión francesa se semejaba más a Suárez: *Méditations métaphysiques*).

2. Es un acto se la «sensibilidad» para el Estagirita, y hoy igualmente para A. Damasio, quien recuerda que el *cogito* es un «*feeling*» (Damasio, 1994).

> (*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos *sentir* (*aisthanómeth'*) que *sentimos* (*aisthanómetha*) y conocer (*noômen*) que conocemos. Pero *sentimos* y pensamos porque somos, porque ser (*einai*) es *sentir* y pensar».[1]

Se trata entonces del fenómeno de la «auto-conciencia», que debe definirse según Antonio Damasio como un «sentimiento» (*feeling*)[2] ligado neurológicamente a los centros del habla.[3]

Por su parte, y de manera análoga, Agustín había escrito en el *De Trinitate:*

> «Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit».[4] «Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum».[5]

Es por ello que Mersenne, apenas leyó el *Discours* de Descartes, advirtió a su amigo la semejanza de su texto con el de Agustín en el *De civitate Dei*, libro XI, capítulo 26. Descartes le responde que le parece que Agustín «se ha servido del texto con otro sentido del uso que yo le he dado».[6] Arnauld reacciona de la misma manera, refiriéndose al texto *De Trinitate* ya citado más arriba. Tiempo después Descartes, en sus respuestas a las objeciones contra las *Meditaciones*, sugiere todavía otro texto.[7] Se puede decir, entonces, que ciertamente Descartes había leído y se había inspi-

---

1. *EN*, IX, 9, 1170 a 29-34. Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos *synaísthesis* (J. V. Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1964, vol. 2, pp. 773-911), llamado por Cicerón *tactus interior*. Es toda la cuestión de las «hight self consciousness» de Edelman, 1992.

2. Damasio, 2003.

3. Véase igualmente Edelman, 1992.

4. *De Trinitate*, X, 10, n. 14.

5. *Ibid.*, XV, 12, 21

6. E. Gilson, 1951, p.191.

7. «Si non esses, falli omnino non posses» (*De libero arbitrio* II, 3, n. 7). Véase la edición de Ch. Adam-P.l Tannery, Descartes, 1996, vol. 7, pp. 197ss.

rado en Agustín, lo que no quita el sentido novedoso y profundo de su argumento –que no sólo refuta al escéptico, sino que funda la subjetividad en ella misma, intención completamente ausente en Agustín, que debía fundarla en Dios, y además nunca como subjetividad solipsista en el caso del cartaginés–. Esta nueva fundamentación, intuida en la experiencia ontológica del 1619 junto al río Rhin, debe inscribirse de todas maneras en la tradición agustiniana:

> «El método de Agustín es de la misma naturaleza que el de Descartes.[...] Porque [Descartes], en tanto matemático, decide partir del pensamiento, [y] ya no podrá, en tanto metafísico, partir de otro pensamiento que no sea el suyo. Porque ha decidido ir del pensamiento a la cosa ya no podrá definir su pensamiento de otra manera que por el contenido que dicho pensamiento exhibe a la intuición que lo aprende [...] Una metafísica de la distinción del cuerpo y el alma tenía en Agustín un fuerte apoyo [... lo mismo que] la prueba de la existencia de Dios [... que] San Anselmo había juzgado necesario modificar y simplificar [... siendo] la única salida que se le ofrecía a Descartes».[1]

Descartes tomaba entonces a las matemáticas, en el tercer nivel de abstracción de Francisco Suárez,[2] como el modo prototípico del uso de la razón. Descubría así un *nuevo paradigma filosófico*, que aunque conocido en la filosofía anterior, nunca había sido usado en tal sentido ontológico reductivo. La metafísica del *ego* individual moderno, el *paradigma de la conciencia solipsista* (diría K.-O. Apel), iniciaba su larga historia.

---

1. Gilson, 1951, p. 201.

2. Ya en el *Commentarii Collegii Conimbricensis*, sobre la Física (*In octo libros Physicorum Aristotelis*), se habla de los «tres esse abstractiones...» (*Art.3*, Proemio; Antonii Mariz, Universitatis Typographi, 1592, p. 9): la abstracción de la materia sensible (filosofía natural), la abstracción de la materia inteligible (la metafísica), y la abstracción de toda materia (matemáticas). En este libro se habla de la sabiduría originaria «secunum Aegyptios» (*Proemium*, p. 1), cuando no se había caído todavía en un helenocentrismo absoluto, ya que fueron ellos lo que descubrieron que la intelección del universo no se puede alcanzar sin «solitudine, atque silentio» (es la *skholé* que Aristóteles también atribuye a los Egipcios) (*Ibid.*). Mario Santiago de Carvalho, 2007, muestra que en este curso de la Física ya tenemos un concepto moderno del tiempo imaginario (que nos hace pensar en Kant).

1.4. La ratio mathematica, *el racionalismo epistémico y la subjetividad como fundamento de la dominación política de los cuerpos* coloniales, de color, femeninos

Antropológicamente (lo que significa decir ética y políticamente) Descartes enfrentó una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el *ego* del *ego cogito* fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión. El alma era para Descartes una *res*, pero «cosa» espiritual, inmortal, substancia separada del cuerpo:

> «[...] He conocido por ello que yo era una substancia (*substance*) cuya esencia en totalidad o la naturaleza consistía sólo en pensar, y que, para ser, no tenía necesidad de ningún lugar, ni dependía de ninguna cosa material. De suerte que este *yo* (*moi*), es decir mi alma (*âme*), por la que soy lo que soy, era *enteramente* distinta del cuerpo, y aún era más fácil de conocer que él, y que aunque él no fuera ella no dejaría de ser todo lo que es».[1]

Después de la aparición en 1637 del *Discours*, y posteriormente de las *Meditations*, Arnauld entendía que Descartes «probaba demasiado»,[2] porque al afirmar rotundamente la substancialidad independiente del «alma» (*res cogitans*), le era imposible después *unirla* a un cuerpo igualmente substancial (*res extensa*). Regius, de manera más clara, indicaba que sólo le quedaba como salida una unidad *accidental* (*per accidens*) del alma y el cuerpo.

Descartes necesitaba entonces afirmar la sustancialidad del alma, para tener toda las garantías suficientes ante escépticos de la posibilidad de una *mathesis universale*; de una certidumbre sin

---

1. *Discours*, IV; Descartes, 1953, p. 148; Descartes, 1996, vol. 6, p.33. En el tomo de 1598 de los *Commentarii Coll. Conimbrisenses, In tres libros de Animae*, ed. por Antonii Mariz en Coimbra, puede leerse un *Tractatus De Anima Separata*, Disp. 1, art. 1 (pp. 442ss) sobre la inmortalidad del alma donde Descartes pudo inspirarse. Véase el artículo de Mario S. de Carvalho (2006, p. 127) cuando indica que siguiendo a Pomponazzi y Caetanus proponían los Conimbrisensis: «La singularité de l'âme ... ne tient uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d'avoir un activité progre», que Descartes tomará como paradigma.

2. Gilson, 1951, p. 246.

posibilidad de duda. Pero, para poder integrar el problema de las sensaciones, de la imaginación y las pasiones, debía definir la manera cómo el cuerpo (una *máquina* cuasi-perfecta, consistiendo sólo en *cantidad*) podía hacerse presente en el alma. Además, después de asegurarse la existencia de Dios (por la demostración anselmiana puramente *a priori*), debía ahora igualmente poder acceder a un «mundo exterior», físico, real. El cuerpo era la mediación necesaria. Caía así en un círculo: para abrirse a un *mundo exterior* necesita como presupuesto la *unión* del cuerpo y el alma; pero la *unión* del cuerpo y el alma se fundaba en el presupuesto de un *mundo exterior* al que nos abrimos por los sentidos, la imaginación y las pasiones que han sido puestos en cuestión por el *cogito*. Escribe Gilson:

> «Desde el momento en que Descartes se decide a unir el alma y el cuerpo, se le dificulta el poder [...] distinguirlos. No pudiendo *pensarlos* sino como *dos*, debe sin embargo *sentirlos* como *uno*».[1]

Pensando al cuerpo como una máquina sin cualidad (puramente cuantitativa: objeto de la matemática, de la mecánica), se le complica la hipótesis en cuanto a dos objeciones. La primera, ¿cómo puede *comunicarse* una máquina física con una substancia inmaterial (el alma)? La hipótesis de los «espíritus animales» (transportados por la sangre) que en la «glándula pineal» se unen al cuerpo no era convincente. La segunda, ¿cómo pueden las pasiones *mover* o *retener* al acto cognitivo del alma? Por más que lo intenta nunca puede mostrar que las pasiones, vinculadas al cuerpo, se conectan con el alma y su acto cognitivo moviéndola. Además como el cuerpo es solamente una máquina cuantitativa, y las pasiones necesitarían de un organismo cualitativo, quedan ellas mismas en una ambigüedad total.

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y

---

1. *Ibid.*, p. 250.

es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero»[1] de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo).

§ 2. La crisis del «*antiguo* paradigma» y los primeros filósofos modernos. El *ego conquiro*: Ginés de Sepúlveda

Pero antes de Descartes había acontecido todo el siglo XVI, que la historia de la filosofía moderna centro-europea y norteamericana pretendió desconocer hasta el presente. En efecto, la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial trans-oceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad, y por ello novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada («torpeza» que en latín Ginés llamará *tarditatem* y I. Kant *unmündigkeit*[2]) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI), lo esgrime con gran maestría y resonancia por primera vez Ginés de Sepúlveda (+1573), alumno del filósofo renacentista P.

---

1. Denomina Santiago Castro-Gómez la «*hybris* del punto cero», la pretensión *desmesurada* del pensar cartesiano de situarse más allá de toda perspectiva particular. Como el artista renacentista que al trazar la línea del horizonte y el punto de fuga en la perspectiva de todos los objetos que pintará, el artista mismo no aparece en el cuadro, pero siempre es subjetivamente «el que mira y constituye al cuadro» (es el «punto de fuga» a la inversa), y que pasa como el «punto cero» de la perspectiva. Sin embargo, lejos de ser un [punto de mira» sin compromiso, es el punto que constituye todos los compromisos. M. Weber, con su pretensión de una visión objetiva «sin valores» presupuestos es el mejor ejemplo de esa pretensión imposible del «punto cero». El *ego cogito* inaugura en la Modernidad esta pretensión.

2. Y en la que consistiría lo que hemos llamado una «falacia *desarrollista*», en la creencia que Europa está más «desarrollada» –como «desarrollo» [*Entwicklung*] del *concepto* para Hegel)– que las otras culturas (Véase Apel-Dussel, 2005, p.107; Dussel, 1995, *The Invention of the Americas*).

Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 –que Carlos V (1500-1558) promovió a la manera de los Califas islámicos para «tranquilizar su conciencia»–. Era una disputa «atlántica» (ya no «mediterránea» entre cristianos y «sarracenos»), donde se trataba de entender el estatuto ontológico de los «indios»; «bárbaros» diferentes a los de Grecia, China o del mundo musulmán, que Montaigne, con profundo sentido crítico, definía como caníbales (o caribes[1]), es decir, a los que «podemos llamar bárbaros con respecto a *nuestras reglas* de la razón».[2] Ginés escribe:

> «Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud».[3]

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego en el Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del Océano Atlántico, es decir, con significación mundial:

> «Y si rechazan tal imperio *se les puede imponer por medio de las armas*, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades».[4]

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no-humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles

---

1. Los taínos de las Antillas no pronunciaban la «r», de allí que «caribe» y «caníbal» era lo mismo.

2. «De Caníbales», en Montaigne, 1967, p. 208. Montaigne sabía muy bien que si me situaba desde la perspectiva de esos «llamados» bárbaros los europeos eran dignos que se les llamará por su parte «salvajes» por los actos irracionales y brutales que cometían contra esas gentes.

3. Ginés, 1967, p.85

4. *Ibid.*, p. 87.

declaraba a los asiáticos y europeos bárbaros, porque «humanos» eran sólo «los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]».[1]

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la «conquista», que a los ojos de Ginés es la necesaria «violencia» que debía ejercerse para que el bárbaro se civilizara, porque si fuera civilizado ya no habría causa de justa guerra:

> «Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero [...] sería ilícita la guerra».[2]

La causa de guerra justa no era por ser paganos, sino por ser incivilizados. De manera que las culturas del Imperio azteca, la de los mayas o de los incas no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, el poder encontrar otro pueblo que adorara «al Dios verdadero» (europeo, cristiano) era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista ante pueblos «atrasados». Pero siempre bajo el argumento que incluye la «falacia desarrollista»:

> «Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia,[3] ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...]. Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros».[4]

---

1. *Política* I, 1: 1253 a 19-20.

2. Ginés, 1967, p. 117.

3. Adelantándose a un J. Locke o Hegel, pone la «propiedad privada» como condición de humanidad.

4. *Ibid.*, pp. 110-111.

Y concluye de manera cínica indicando que los europeos educan a los indígenas en «la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata»[1] que los europeos extraen brutalmente de las minas americanas.

Una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaban sumidos, todo el resto (la conquista por la armas, la expoliación del indicado oro y plata, el declarar a los indios «humanos» en abstracto, pero no sus culturas, una organización política donde el poder reside en las instituciones coloniales, la imposición de una religión extranjera de manera dogmática, etc.) queda justificado.

Tiempo antes, el profesor de París, Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las Sentencias* refiriéndose a los indios americanos: «aquel pueblo vive bestialmente (*bestialiter*) [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por *naturaleza esclavos* (*quia natura sunt servi*)».[2]

Todo el argumento se fundaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el Rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1 de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) se lee: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el *Señorío de este mundo* [...]».[3] Esa concesión otorgada por la bula *Inter caetera* de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: «La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas [...] y el

---

1. *Ibid.*. En un viaje a América Latina de Juan Pablo II un indígena ecuatoriano entregó al Papa una Biblia en gesto de devolverle la religión que habían pretendido enseñarle, y le pidió que le devolviera las riquezas extraídas de las Indias occidentales.

2. Mayor, 1510, dist. XLIV, q. III.

3. *Recopilación*, 1943, vol. 1, p. 1ª.

salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años».[1] Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta de Bartolomé de las Casas.

§ 3. La primera filosofía académico-metafísica moderna *temprana*: Francisco Suárez

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis en el antiguo paradigma filosófico, pero sin todavía formular otro *enteramente nuevo* –como lo intentará, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes–. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con la apertura de Europa al mundo. La Península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llegaban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de América hispana y Filipinas para España; de Brasil, África y Asia para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, por la unidad de Portugal y España funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados a esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La segunda escolástica, así llamada, no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una Orden religiosa completamente *moderna*,[2] pero, no simplemente por estar influenciada por la Modernidad sino por ser *una*

1. Ginés, 1967, p.155.

2. Los jesuitas rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en Europa católica, porque el protestantismo se inclinaba a dar mayor importancia a la teología exclusivamente.

de las causas intrínsecas de ella misma, los jesuitas impulsan los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva Orden *moderna* de los Jesuitas, fundada en 1539, llegando a Brasil en 1549 y a Perú 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden establecido. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas «puras» del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Las razas, como lo ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificatorio social en la Modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

Por su parte en la Península ibérica hubo un desarrollo simultáneo, porque en los hechos la América ibérica colonial y la España y el Portugal metropolitanos formaban un mundo filosófico que se influenciaban de manera continua y mutuamente. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera Modernidad temprana, que abrirán el camino a la *segunda* Modernidad temprana (la de Amsterdam de Descartes y Spinoza, este último judío hispano o sefardita aún por su formación filosófica).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), como uno de los creadores en Portugal de la llamada *escolástica barroca* (1550-1660).[1] De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* (1577)[2] es su obra más famosa. Sus escritos

1. Véase Ferrater Mora, 1963. La *segunda escolástica* en su sentido más tradicional se inaugura con la obra de Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicum* (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcional, que irá decayendo con el pasar de las décadas.

2. Hemos consultado la *Commentariorum Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristotelis*, editado por Franciscum Zanettum, Roma, 1577, con texto griego y traducción latina, y simultáneamente los comentarios.

fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces su comentario a la *Metafísica*), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo.

Aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre ellos Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis y otros) que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, profunda y moderna, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592. Fueron ocho volúmenes que se concluyeron en 1606, bajo el título de *Commentarii Collegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los alumnos y profesores de la filosofía en toda Europa (Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia).

Descartes se propone en su famosa obra una reflexión sobre el *método*. Este era el tema preferido de los filósofos conimbrisenses del siglo XVI,[1] que se inspiraban en la problemática abierta, entre otros, por R. Agrícola (1442-1485), que influenciará a Pedro Ramo, en los tratados sobre *Dialéctica*, que era donde se estudiaba el método. Luis Vives, (1492-1540) será igualmente otro influyente pensador en la cuestión del método. El mismo Fonseca, en su famosa obra *Instituciones Dialécticas* (1564),[2] identifica el «método» como «el arte de razonar sobre cualquier cuestión probable» (I, 2). Después de novedosas precisiones Fonseca indica que el «orden metódico tiene tres objetivos: solucionar problemas, revelar lo desconocido y aclarar lo confuso»,[3] teniendo al método matemático como ejemplar, lo que le conduce a un «esencialismo

1. Véase Pereira, 1967, pp. 280ss.

2. En Coimbra hemos podido consultar la *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, publicado por Iannis Blavii. 1564. Véase la edición de 1964 de Joaquim Ferreria Gomes de las *Instituições Dialécticas*, Universidad de Coimbra, Coimbra. Comienza diciendo: «Hanc artem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postrea veteres Peripatetici Logicam appellaverunt» (cap. 1; p. 1).

3. Pereira, 1967, p. 340.

tópico-metafísico» *sui generis*, que de alguna manera anticipa el método cartesiano.

Por su parte Francisco Suárez (1548-1617), de la misma Orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y Roma. Sus *Disputationes Metaphysicae* (1597) puede considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles, y por vez primera expuso un libro sistemático que marcará a todas las ontologías posteriores (ya hemos hablado de Baumgarten, Ch. Wolff –y por su intermedio a Kant–, Leibniz; pero además desde A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó los grandes maestros filósofos pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas*, trata de la ontología en general. Desde la 28, como hemos indicado, entra en la cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito». Las *Disputationes Metaphysicae*[1] tuvieron 19 ediciones desde 1597 a 1751, 8 de ellas en Alemania, en donde reemplazaron durante siglo y medios a los manuales de Melanchton.

Por su influencia posible sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués, que escribió una obra innovadora *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*, aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizá Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a

1. Hemos consultado la *Metaphysicarum disputationem*, publicada por Koannem et Andream Renaut, Salamanca, 1597, cuyo vol.1 incluye las 27 primeras *Disputationem*, y el vol. 2 el resto hasta la 54. La cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito» se traba desde la *Disp.* 28, sect. 2, vol. 2, pp. 6 ss., desde la «opinio Scoti expenditur» (lo cual es perfectamente coherente, ya que fue Duns Scoto el que planteó de esta manera la cuestión del absoluto). En la sect. 3, trata el problema de la «analogía». A su *Dialéctica* debe agregarse el *Isagoge filosófica*, publicada en 1591 (la redición crítica de Joaquín Ferreria Gomez, se publica en 1965, Universidad de Coimbra), tuvo igualmente 18 ediciones hasta 1623.

una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* (nada sabemos): «Quod magis cogito, magis dubito» (cuando más pienso, más dudo). El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* (El método de conocer), después: *Examen rerum* (la observación de las cosas); en tercer lugar: *De essentia rerum* (la esencia de las cosas). Por ello, aunque «scientia est rei perfecta cognitio» (la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa), en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo, escribió una obra científico autobiográfica (como *El discurso del método*), siendo famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis...*, donde leemos, después de poner en duda como los nominalistas todas las certezas, aquello de: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum» (Conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy).[1] En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la Modernidad del siglo XVII.

La influencia de estos autores del Sur en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma (árabe-latino del medioevo).

§ 4. El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad *temprana*. La crítica a la Europa del Imperio-mundo: Bartolomé de las Casas (1514-1566)

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con

1. Véase Bueno, 2005, p.328.

las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la Modernidad*, dos decenios posterior al tiempo mismo de su nacimiento. Pero su originalidad no se sitúa en la *Lógica* o la *Metafísica*, sino en la *Ética*, la *Política* y en la *Historia*. Todo comienza en un domingo de noviembre de 1511 cuando lanzaron Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en la ciudad de Santo Domingo la primer crítica contra el colonialismo inaugurado por la Modernidad. A partir de textos semitas (de *Isaías* y de *Juan* 1, 23) exclamaron: «*Ego vox clamantis in deserto* [...] *Yo soy una voz* [...] *en el desierto de esta isla* [...] todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con esas inocentes víctimas».[1] Es un *ego clamo* acusativo, que critica el nuevo orden establecido; un *yo crítico* ante el *ego conquiro* originario de la Modernidad:

> «¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?»[2]

Toda la Modernidad, durante cinco siglos, quedará en ese estado de una *conciencia ético-política* en situación «letárgica», como «dormida», sin «sensibilidad»[3] ante el dolor del mundo periférico del Sur.

Sólo tres años después, y no sin relación con esta irrupción crítica en Santo Domingo, ahora en 1514 en Cuba, en la aldea

---

1. B. de las Casas, *Historia de las Inidas*, III, 4; Las Casas, 1957, vol. 2, p.176.

2. *Ibid.*

3. Montesinos pregunta: «¿Esto no [lo] sentís?» (*Ibid.*). Las páginas siguientes de la *Historia de las Indias* son dignas de ser leídas meditadamente (pp.177 ss). Es el momento en que la Modernidad pudo haber cambiado su rumbo. No lo hizo y la ruta se fijó inflexible hasta el siglo XXI. Era tal el asombro de los conquistadores de que todo lo que hacían era injusticia y falta moral contra los indios, que no pudieron creerlo. Se discutió largamente. Los dominicos tenían los argumentos filosóficos; los colonos sus costumbres tiránicas e injustas. Al final prevalecieron para siempre las segundas, y sobre ellas se fundó la Filosofía Moderna europea. Desde el siglo XVII nunca más se discutirá el derecho de los modernos europeos (y en el siglo XX de los norteamericanos) a conquistar el Planeta.

Sancti Spiritus, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*, Bartolomé de las Casas comprende claramente la razón de esta crítica. Cuando Europa no se había todavía despertando del choque que le había causado el *descubrimiento* (para ella) de todo un Mundo Nuevo, Bartolomé iniciaba ya su *crítica* ante los efectos negativos de ese proceso civilizatorio moderno.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta, a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa define la clara diferencia entre b1) otorgar al Otro (al indio) pretensión universal de su verdad, b2) sin dejar de afirmar honestamente la propia posibilidad de una pretensión universal de validez en su propuesta a favor del evangelio; y, por último, c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente y en medio de fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el Otro de la Modernidad naciente.

La vida de las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514). De joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote católico (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Spíritus, hasta abril de 1514 cuando lee el texto del *Ben Sira* 34, 20-22, en una celebración litúrgica pedida por el gobernador Velázquez: «Es inmolar al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo quita comete un asesinato. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar

su sangre privarlo del salario debido».[1] Y en texto autobiográfico escribió:

> «Comenzó –recuerda Bartolomé– digo a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. [...] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas India se cometía».[2]

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

> «En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad para *probar* y *corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños».[3]

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros (regente del Reino), con el rey, de preparación a la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), el posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo.[4] La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia de las Indias*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas de su barbarie:

> «Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para

---

1. Véase mi comentario en Dussel, 2007b, pp.199-206.

2. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. 79; Las Casas, 1957, vol. 2, pp. 356.

3. *Ibid.*, p. 357

4. Véase Dussel, 1977, pp.142ss.

> *demostración* de la verdad que es en contrario, se traen y copilan en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [....]».[1] «Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo».[2]

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético en cumplimiento estricto a sus propios valores. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, la brutalidad violenta con la que los modernos europeos han destruidos estas «infinitas gentes»:

> «Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, *que se llaman cristianos* [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad,[3] o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas».[4]

En 1537 –un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes[5]– escribe en latín *De unico modo* (*Del único modo* de atraer a

---

1. Bartolomé, *Apologética historia*, proemio; Las Casas, 1957, vol. 3, pp. 3-4.

2. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; Las Casas, 1957, vol. 5, p.136.

3. Véase que Bartolomé está describiendo al «dialéctica del señor y del esclavo». Además muestra que la «pacificación» de las Indias pudo efectuarse «después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar *en libertad*». Bartolomé tiene una clara visión anticipada de la violencia del colonialismo.

4. *Brevísima relación*; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 137.

5. Descartes fundamentará la ontología *moderna* en el abstracto y solipsista *ego cogito*. Bartolomé en cambio fundamenta la *crítica* ética-política de dicha ontología desde la responsabilidad por el Otro, al que debe argumentos para demostrar la propia pretensión de verdad. Es un paradigma instaurado desde la Alteridad.

todos los pueblos a la verdadera religión), con la cual obra en mano emprendió la predicación pacífica, entre los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (sólo los capítulos quinto al séptimo)[1] es la potencia teórica del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía que debía contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento de textos semitas, de la tradición griega y latina de los Padres de la Iglesia y de la filosofía latino-medieval, con imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día serían de envidiar por un prolijo y prolífero escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como iguales. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político, y de crítica certera y por anticipado a todas las «guerras justas» (como la justificada por John Locke) de la Modernidad (desde la conquista de América latina, que se prolonga después con la conquista puritana de Nueva Inglaterra, del África y del Asia, de las guerras coloniales hasta la guerra del Golfo Pérsico, de Afganistán o de Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esta obra cumbre en el mismo inicio *crítico* del pensamiento moderno.

El argumento central está filosóficamente formulado de la siguiente manera:

> «El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón».[2]

---

1. Que completan 478 páginas en la edición mexicana de 1942.
2. *Del único modo*, cap. 5, 3; Las Casas, 1942, p. 81.

Aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, *un acto de fe* en el Otro que pretende decir algo verdadero, y esto «porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende».[1] Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso recomendó por ello «estudiar la naturaleza y principios de la retórica».[2] Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es, aplicando el arte de convencer (por «un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y *suavemente atractivo* en relación con la voluntad»[3]), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal posible aceptación de una argumentación.

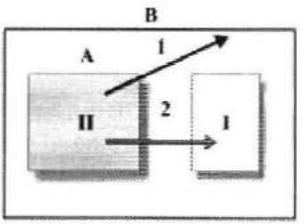
Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al Otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de «lo Mismo» como «lo mismo». Era la inclusión dialéctica del Otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado.[4] (Ver *Esquema 1*)

Por el contrario, Las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interpelación no hay posibilidad de acuerdo racional ético), y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se que le proponen. (Ver *Esquema 2*)

---

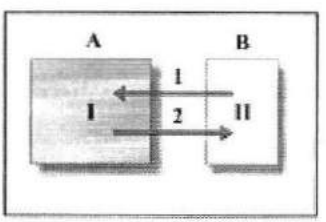
1. *Ibid.*, p. 82.
2. *Ibid.*, 5; p.94.
3. *Ibid.*, 32; pp. 303-304.
4. Véase esta cuestión en mi obra Dussel, 1983, pp. 295ss.

I. Movimiento violento de expansión de la Modernidad



Aclaraciones al esquema I: **I**. Mundo indígena. **II**. Mundo moderno europeo. **A**. Horizonte ontológico europeo. **B**. Horizonte de la inclusión del Otro en el proyecto del Imperio-mundo colonial moderno. **1**. Acto violento de la expansión moderna (la conquista, que sitúa al mundo indígena I como un *ente*, un *objectum dominatum*).[1] **2**. Acto de dominación del moderno sobre el mundo periférico.

II. Movimiento de la fe en la palabra del Otro como responsabilidad por el Otro



***Aclaraciones al esquema II*:** Primeramente: **I**. Mundo del cristiano (Las Casas). **II**. Mundo indígena. **A**. Horizonte ontológico del cristiano. **B**. Alteridad del Otro. 1. Interpelación del Otro a la justicia (del indígena). 2. Fe de Bartolomé en su palabra. En segundo lugar, si se invierte ahora la situación, I sería el mundo indígena, y 1 la interpelación razonada de Bartolomé de las Casas. Esa interpelación debía ser seguida de una argumentación, las cuales *razones* y por la «suave moción de la voluntad»,[2] permitiría al Otro (al indígena) (flecha 2) aceptar las propuestas de los que no usaban armas para proponer el cristianismo (**II**: Bartolomé de las Casas).

---

1. En Descartes o Husserl el *ego cogitum* construye al Otro (en este caso colonial) como *cogitatum*, pero antes el *ego conquiro* lo constituyó como *«conquistado» (dominatum)*. En latín *conquiro* significa: buscar con diligencia, inquirir con cuidado, reunir. Por ello *conquisitum* es lo buscado con diligencia. Pero en la Reconquista española contra los musulmanes, la palabra cobró el sentido de dominar, someter, en salir a recuperar territorios para los cristianos. En este nuevo sentido queremos ahora usarlo ontológicamente.

2. *Ibid.*, cal. 5, 1; p.65.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte a España, donde gracias a muchas luchas logra la promulgación de las *Leyes Nuevas* de 1542, las que suprimían paulatinamente las «encomiendas» en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos argumentativos en defensa del indio: el Otro de la Modernidad. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España. Es allí que redacta la mayor parte de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, *el primer debate público y central filosófico de la Modernidad.* La perenne pregunta ante la Modernidad será: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la praxis colonial moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista como sistema-mundo) la Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*, y *estará debajo* de toda la filosofía moderna. Es decir, la filosofía moderna posterior al siglo XVI se desarrollará teniendo como presupuesto obvio y oculto la no necesidad *racional* (porque es imposible e irracional) de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga dicha dominación como el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre la continua explotación de la periferia. La *primera filosofía moderna de la Modernidad temprana* tenía todavía conciencia intranquila de la injusticia cometida, y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la Modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

> «Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes».[1]

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva «adoran al *verdadero* Dios»), lo que no quiere decir que el mismo Las Casas no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es «errónea conciencia»). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido «creíbles y convincentes argumentos». Y como no los han recibido tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa.[2] Es decir, se invierte la prueba de Ginés. No es que su «barbarie» o sus falsos dioses justifiquen que se les haga una guerra justa, sino que, muy por el contrario, por tener «dioses verdaderos» (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil para un cristiano y que propone Ginés de Sepúlveda, quién justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

> «[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio

1. Las Casas, 1989, p. 168.

2. Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí en adelante hasta en la actual Guerra de Irak podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificado por el argumento lascasiano. Véase Dussel, 2007, pp. 275-292.

> las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar que cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...]. La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolar incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos».[1]

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al Otro la *pretensión de verdad* («falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario,] como verdadero»). Llega Bartolomé así a lo que podríamos llamar «el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias» –que no es todavía la conciencia *crítica* del mismo indio oprimido–, y es tan original el argumento, que confiesa después que «tuve y probé muchas conclusiones que antes de mi *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio».[4] Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora «guerra justa», contra los españoles.

En Filosofía Política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición en favor del derecho del pueblo (en este caso pueblo indio) ante las instituciones vigentes, inclusive el mismo rey, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos del Perú deseaban pagar un

---

1. Las Casas, 1989, pp. 155-156, 157 y 160.

2. Carta a los dominicos de Guatemala de 1563; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 471.

tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

> «Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho [...] Nadie puede legítimamente (*legitime*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*) serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener».[1]

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los Reynos que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la Modernidad *temprana*, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la Modernidad europea como civilización que ejerce el poder con derecho universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel.[2] Explica Bartolomé de Las Casas:

> «Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señorías. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio».[3]

---

1. *De regia potestate*, § 8; Las Casas, 1969, pp. 47 y 49.
2. Véase Dussel, 2007b, § 10.3; pp. 380ss.
3. *Tratado de las doce dudas*, Primer principio; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 492.

Que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de «la predicación del evangelio», se otorgaban un «derecho sobre la cosas (*iure in re*)»[1] –sobre los indios–, Bartolomé nuevamente anota que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indígenas (como «derecho a la cosas» [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera:

> «Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Gayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder».[2]

Se trata de la obra más argumentada racionalmente del comienzo de la Modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del *primer anti-discurso de la Modernidad* (anti-discurso él mismo filosófico y moderno), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El anti-discurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de los Países Bajos para emanciparse de España a comienzo del siglo XVII; nuevamente será releído en la revolución norteamericana, en la independencia de las colonias latinoamericanas en el 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

---

1. *De Thesauris*; Las Casas, 1958, p. 101.
2. *De Thesauris*, p. 218.

§ 5. La crítica a la Modernidad desde la «exterioridad radical». El anti-discurso crítico de Felipe Guamán Poma de Ayala

Pero *el máximo de conciencia posible universalmente* es la conciencia crítica del mismo indígena que sufre la dominación colonial moderna, cuyo cuerpo recibe frontalmente el traumatismo de *ego conquiro* moderno.

Nada mejor que el relato conmovedor, el anti-discurso propiamente dicho contra la Modernidad de un Guamán Poma de Ayala. Es la víctima misma quien profiere la crítica. Intentemos rastrear los argumentos que erigió Guamán Poma contra la primera Modernidad temprana.

Hubo tres momentos en los que las comunidades indígenas sufrieron de manera creciente el proceso de la dominación colonial moderna. En el primero, los indígenas sufrieron los horrores de la conquista, y las comunidades indígenas que lograron sobrevivir fueron encuadradas en el sistema de la *encomienda* y de la *mita* en las minas; instituciones que fueron objeto de la crítica frontal de Bartolomé de Las Casas. En el segundo, a partir de la denominada «Junta Magna» que Felipe II convoca para unificar la política colonial, que es encabezada por el virrey de Perú Francisco de Toledo, las utopías mesiánicas franciscanas y de los luchadores en favor de las comunidades indígenas reciben el choque frontal de un nuevo proyecto colonizador (1569). Se decide entonces una nueva estrategia directamente anti-lascasiana. El contra-argumento dentro de la racionalidad moderna se orquestó durante el gobierno del nombrado Virrey, eurocéntrico decidido, quién encomendó (según parece) a su primo García de Toledo escribir el *Parecer de Yucay*,[1] en el que se intenta demostrar que los Incas eran ilegítimos y tiránicos, por lo que los europeos tuvieron justificación de efectuar la conquista y el «repartimiento» de indios,

1. Del 15 de marzo de 1571; *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1842, t.13, pp. 425-469.

para emanciparlos de una tal opresión. La posición de Juan Ginés de Sepúlveda había sido modificada, pero de todas maneras, en los hechos, se impondrá como la argumentación hegemónica. De la reciprocidad económico-comunitaria de las grandes culturas indígenas se ha pasado al despotismo; ha habido una hecatombe demográfica (en ciertas regiones sólo subsistieron la tercera parte de la población), los indígenas abandonan las comunidades y vagan por el virreynato (son los *yanas*, de donde procede el nombre de *yanaconas*), entre otras causas para no pagar el tributo que se exige ahora en monedas de plata.[1]

En el tercer momento, bajo los regímenes de la hacienda, la organización de la explotación minera de la *mita*, el pago de tributos en plata y las «reducciones» (de muy diversos tipos), quedan los pueblos indígenas subsumidos de manera definitiva en la estructura de dominación de la sociedad colonial. Deseamos entonces situar la *crítica* de Guamán en este tercer momento.

Nos detendremos en un relato dramático, una protesta crítica contra el colonialismo naciente moderno, un último intento de salvar lo que se pudiera del *antiguo orden* que reinaba bajo los Incas, la impresionante obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (a partir de experiencias colectadas probablemente entre 1583 y 1612, pero redactada de manera definitiva hasta 1616[2]) es un «testimonio» de la *interpelación crítica* del Otro de la Modernidad, perspectiva única en su

---

1. Véase Wachtel, 1971, pp. 134ss, donde el autor muestra (en el esquema en p. 184), que en los tiempos del Inca, el *ayllu* (comunidad básica) pagaba tributos en trabajos y productos a los *curacas* (caciques) y al Inca: el *curaca* pagaba tributos al Inca y daba servicios al *ayllu*; el Inca daba servicios al *curaca* y al *ayullu*. La riqueza quedaba en un circuito cerrado, en el Imperio inca. Con la conquista el *ayullu* paga tributos en plata (que hay que venderse por salario para conseguirlo) al *curaca* y al español; el *curaca* paga tributos al español y servicios al *ayullu*; pero el español no da ningún servicio al *ayullu* ni al *curaca*. Además la riqueza del español sale del circuito peruano y parte hacia Europa. Extracción colonial de riqueza que tiene 500 años y en el que consiste el sistema colonial hoy globalizado –cambiando mecanismos pero no su sentido profundo de transferencia de «valor-trabajo»–.

2. Véase Rolena Adorno, «La redacción y enmendación del autógrafo...», en Guamán, 1980, vol. 1, pp. xxxii ss.

género, ya que nos permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría.

Guamán Poma, más aun que en el caso del inca Garcilazo de la Vega, por ser un indígena que domina la lengua quechua y las tradiciones de su pueblo dominado, muestra aspectos desconocidos de la vida cotidiana de la comunidad indígena anterior a la conquista y bajo la dominación moderno colonial.[1] En efecto, Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración *crítica* que contiene una ética y una política desde una «localización» (*localization*) de su visión que se sitúa en una perspectiva central tanto en el tiempo y como en el espacio sumamente creativa. En primer lugar expresa:

> «Conzedera[2] de los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynca y a la luna su madre y a las estrellas sus hermanos [...] Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este rreyno, lo qual no lo guarda agora los cristianos».[3]

Se adopta entonces la perspectiva cristiana moderna que se criticará, como parte de una estratégica retórica que hace más aceptable sus propuestas. Desde ella se bosqueja el *pasado*, que era idolátrico, es verdad, pero cumplían con exigencias éticas semejantes a «los mandamientos» cristianos. La única diferencia es que los indios sí cumplían dichas exigencias, y los modernos conquistadores europeos no. Es decir, Guamán demostrará con razones la *contradicción* en la que vive la Modernidad. Se critica entonces la praxis de dominación de los mismos cristianos españoles partiendo de su propio texto sagrado: la Biblia. Es una argu-

---

1. Véanse G. Gutiérrez, 1992, pp. 616ss; Subirats, 1994, pp. 141ss; Wachtel, 1971, pp. 245ss, etc.

2. Por lo general dejaremos la ortografía originaria del castellano de Guamán (para hacer «gustar» ese híbrido lingüístico particular), aunque en algunos casos para hacer más fácil la lectura la actualizamos.

3. *El Primer nueva Corónica*, 912 [926]; Guamán Poma. México, Siglo XXI, 1980, vol.3, p. 854.

mentación cerrada que muestra la contradicción performativa de la Modernidad en su totalidad. Queremos dejar claro, entonces, que Felipe Guamán distingue entre la creencia que pudiéramos llamar teórica (o «cosmovisión») y la práctica o ética propiamente dicha. En tiempo de los Incas, éstos «idolatraron» en su cosmovisión (desde la dogmática cristiana), pero «guardaron los mandamientos» en su comportamiento ético, «lo qual no guarda agora los cristianos» europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aún antes de la conquista, mejores «cristianos», por sus prácticas, que los cristianos españoles de «agora». Toda la «Corónica» es un alegato contra de la Modernidad que aportaban los españoles conquistadores en nombre del mismo cristianismo que ellos predican.[1] Como los criollos, el indio Felipe Guamán ya cristiano, opina que el cristianismo no lo han traído los españoles,[2] y esto se lo permite una comprensión híbrida del tiempo y el espacio propia de su narrativa sincrética. Unifica en un «gran relato» (que no es meramente fragmentario como el postmoderno) la visión inca y cristiana desde la existencia oprimida de los indios, «los pobres de Jesucristo». Se manifiesta, por ello mismo, que tiene una visión propia (india, americana, desde los pobres y los oprimidos, periféricos, coloniales) del propio cristianismo:

> «Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y *pobre*, que si la majestad y luz que trajera no hubiera quién se allegaría, pues que el sol que crió no se puede ver[3] [...] Y así ordenó traer *la pobreza para que los pobres y pecadores se allegasen y le hablasen*. Y así lo dejó mandado a los apóstoles y sanctos que fuesen

1. Claro que hay excepciones: «Conzedera cómo los sabios [...] santos dotores alumbrados por el Espíritu Santo [...] como fray Luys de Granada [...] como el rrebrendo fray Domingo [de Santo Tomás...] muchos santos dotores y lesenciados, maystros, bachelleres [...] Otros [en cambio] que no an escrito el comienso de las letras a, b, c, se quieren llamarse lesenciados, asno, de farsante y se firma como don Beviendo y doña Calabaza», escribe con sumo humor, ironía, sarcasmo (*Ibid.*, p. 855).

2. En el proceso de la emancipación a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX (como en el caso de Fray Servando de Mier en México), el no deber a los españoles «ni el cristianismo», era causa de poder negar otros beneficios que pudieron haber traído a América junto a la conquista y la organización colonial.

3. Entre los incas nadie debía mirar al sol (*Inti*), ni siquiera el Inca.

> *pobre y humildes* y caritativos [...] Digo cierto, contando de mi pobreza, metiéndome como pobre entre tantos animales que comen pobres, me comían también a mí como a ellos».[1]

Todo el relato interpelativo está construido, normativamente, desde el horizonte de la dialéctica que se establece entre a) la «*pobreza, humildad y feliz equilibrio de la satisfacción de las necesidades primarias*» de todos en la comunidad del pasado inca, contra b) la «*riqueza, soberbia y anhelo infinito e insatisfecho*» de oro y plata, el ídolo de la Modernidad naciente. Es una crítica rotunda de la Modernidad desde el mundo anterior a la Modernidad; desde una utopía ecológica de justicia ético-comunitaria, donde había «buen gobierno» y no violencia, robo, suciedad, fealdad, violación sexual, desmedida, brutalidad, sufrimiento, cobardía, mentira, «soberbia»... muerte.

La obra se divide sistemáticamente en tres partes. En la primera parte se muestra –con muchas novedades informativas y en lengua quechua– el orden político-cultural anterior a la conquista. Es la utopía *ex quo*. En la segunda parte se describen las atrocidades del dominio Moderno colonial sobre la gran cultura inca, comparable en su esplendor a las del imperio romano, chino u otros tenidos por ejemplares por los modernos europeos. En la tercera parte, que siempre comienza con el: «conzedérese» (considérese, medítese, analícese, tómese en consideración desde la conciencia ética), se establece un cara-a-cara con el rey Felipe III de España, para explicarle posibles soluciones ante el desastre del desorden colonial indiano. La obra de Guamán se escribió un siglo después de la clásica obra *Il principe* de Maquiavelo (escrito en 1517 para un *condottiero* italiano) pero tiene un sentido mundial no ya italiano provinciano, y unos cuarenta años antes de *Ming-i tai-fang lu* (*La espera de la aurora*) de Huang Tsung-hsi (1610-1695), escrito político chino del 1663 que da recomendaciones a un joven príncipe Manchú.

---

1. *El Primer Nueva Corónica*, 902-903 [916-917]; vol. 2, pp. 845-846.

En la primera parte, Guamán Poma manifiesta una *sui generis* integración de las tradiciones histórico cronológicas moderna e incaica, pero bajo la lógica dominante de las «cinco edades» clásicas del mundo azteca, maya o inca. Se parte entonces del Antiguo y Nuevo Testamento judeo-cristiano y de una visión histórica europea, pero se va articulando de manera inesperada a la cronología histórica de los incas. El «Primer mundo» (como el primer sol de los aztecas y mayas) es el de Adán y Eva,[1] el «Segundo mundo» de Noé; el «Tercer mundo» de Abraham; la «Quarta Edad del mundo» desde el «rey David»;[2] la «Quinta Edad del mundo», que es para la cosmovisión indígena el orden actual, se inicia «desde el nacimiento de Jesucristo».[3] Después le siguen la historia de los «papas» San Pedro, Dámaso, Juan y León.

En este momento de la narrativa, hasta ahora puramente europea, se interrumpe el relato con un dibujo ejemplar: «Pontifical mundo/ las Indias del Pirú en lo alto de España/ Cuzco/ Castilla en lo avajo de las Indias/ Castilla».[4] En el imaginario espacial de Guamán Poma «arriba», con las montañas como horizonte y en el cielo el sol (*Inti*), estaba el Perú. Cuzco al centro con los «cuatro» *suyos* (cuatro regiones según los cuatro puntos cardinales). «Abajo» estaba Castilla, en el centro, «cuatro» regiones igualmente. La lógica espacial inca organiza el mundo moderno europeo.

Acto seguido aparece Almagro y Pizarro, con sus barcos, que llegando de Europa sitúan ahora el relato en el Perú.[5] Localizado ya por el acto de la «irrupción» de la Modernidad en el Perú el relato *en las Indias*, paradójicamente, sólo ahora, y por primera vez –y sin descripción incaica sobre el origen del cosmos, lo que delata una cierta influencia moderna en el indígena «cristianizado»–, comienza la narrativa de las «cinco edades» o «generacio-

1. *Ibid.*, 22 [22]; vol. 1, p. 16.
2. *Ibid.*, s.n. [28]; p. 23.
3. *Ibid.*, 30 [30]; p. 25.
4. *Ibid.*, 42 [42], p. 35.
5. *Ibid.*, 45 [46]; p. 39.

nes» de los mitos amerindios,[1] y con ello se expresa todo un discurso de gran complejidad, que indica la manera particular de estructurar híbridamente Guamán Poma su «cosmovisión». En efecto, el relato tiene diversos niveles de profundidad, bipolaridades propias, estructuras significativas de gran riqueza.

En primer lugar, todo comienza de nuevo con las «cinco generaciones» de indígenas (iniciándose con las «cuatro generaciones» desde *Uari Vira Cocha Runa* hasta *Auca Runa*).[2] Siendo la «quinta» el Imperio inca,[3] se efectúa entonces la descripción de los doce incas, desde *Capac Ynga*. Pero es interesante anotar que en el reinado del segundo Inca, *Cinche Roca Ynga*, se articulan los dos relatos (el moderno y el incario, equiparando a los Incas con los emperadores romanos). Guamán sitúa en dicho tiempo el nacimiento de «Jesucristo en Belén».[4] Poco después San Bartolomé apóstol se hizo presente en el Perú instalando la «cruz de Carabuco», en la provincia del Collao, testimoniando la tradición de la predicación del cristianismo en época de los apóstoles.[5] Esta manera de unir cronologías (la de la cultura occidental moderna con la de los incas) nos muestra un modo propio de relato histórico, del «sentido de la historia», ejemplares, que nos enseña a intentar efectuar comparaciones en el *khrono-topos* centro-perife-

---

1. *Ibid.*, 48 [48]; pp. 41ss.

2. Para Guamán, perteneciente probablemente a una aristocracia pre-inca provinciana, idealiza el tiempo anterior a los Incas, colocando a estos como «idólatras». Quizá con ello refuta el argumento de Francisco de Toledo, el Virrey, aceptando ciertas críticas contra los Incas, pero no contra la cultura del Tawantinsuyo en su totalidad.

3. *Ibid.*, 79 [79]; pp. 63ss.

4. *Ibid.*, 90 [90]; p.70. «Nació en tiempo y rreynó *Cinche Roca Ynga* quando fue de edad de ochenta años. Y, en tiempo de *Cinche Roca Ynga*, padeció mártir y fue crucificado» (*Ibid.*). El nacimiento de Jesucristo iniciaba la «quinta edad» de la cronología europeo-cristiana, pero ahora se articulaba con la «quinta edad» incaria a la altura del segundo Inca. Como indicaba el relato novotestamentario: En tiempo del «emperador Tiberio...» (*Lucas*, 3,1). Guamán Poma esta expresando metafóricamente: «En tiempo del emperador Cinche Roca Ynga...».

5. *Ibid.*, 93 [93]; p.72. Hubo en esos tiempos grandes cataclismos, por ello se llama esta época del *pachacuti* (el que transforma la tierra) o *pacha tiera* (el que la pone cabeza abajo) (*Ibid.*, 95 [95]; p.74).

ria, donde la periferia esta «arriba» y no «abajo», y donde el Sur es el punto de «localización» del discurso, el *locus enuntiationis*.[1]

Después describe los hechos, desde el principio *dual* (de todas las cosmovisiones desde Alaska hasta Tierra del Fuego en América), ya que después de describir a los incas, ahora le toca a las doce «reinas y señoras coyas», esposas de los Incas;[2] a los quince «capitanes» del Imperio;[3] a las cuatro primeras «reinas señoras» de las cuatro partes del Impero.[4] Puede observarse que tanto las «coyas incas» como las «reinas» de las cuatro regiones manifiestan una presencia clara de la mujer dentro de la cosmovisión andina: siempre junto al varón (el Sol) está la mujer (la Luna).

Terminada la larga lista de principales, Guamán describe un desconocido conjunto de ordenanzas, mandatos o leyes promulgadas por los Incas[5] (como un «Codigo de Hammurabi» peruano, pero mucho más completo que el mesopotámico, al menos por su temática más variada). Las autoridades del Imperio «mandan y ordenan» desde Cuzco a las diversas regiones, provincias, pueblos, comunidades, las diversas estructuras de gobierno, de contaduría, de administración, militares, de construcción de acueductos y caminos, de templos, palacios y casas; de sacerdotes principales y secundarios, de auxiliares, de fiestas, ritos, cultos, tradiciones, dioses (*huacas*); todo el modo de organizar el trabajo de agricultores, recolectores, tributarios, reparto de tierras; así como códigos éticos de la familia, del matrimonio, de la educación, de

---

1. Véase Mignolo, 1995, p. 5; Mignolo 2000, pp. 51ss.

2. *Ibid.*, 120 [120]: p. 99.

3. *Ibid.*, 145 [146]: p. 122.

4. *Ibid.*, 174 [176]; p. 154. Hay listas de las otras «reinas» de cada región del Imperio.

5. *Ibid.*, 182 [184]: pp. 159-167. Se llega a ordenar: «Mandamos que a los perezosos y sucios puercos les penaba que la suciedad de la *chacara* [sementera] o de la casa o de los platos con que comen o de la cabesa y de las manos o pies les lavaban y se las daban a beber de fuerza en un *mate*, por la pena y castigo en todo el rreyno» (*Ibid.*, 189 [191]; p. 164). La higiene, la limpieza era una exigencia tan importante como el triple mandamiento del: «¡No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás!».

los jueces y los juicios, de los testimonios, que manifiestan la complejidad política de la civilización inca.

Después describe las obligaciones de los varones por edades (que llama «calles»).[1] Se explica acerca de los enfermos e impedidos (llamados *uncoc runa*) a hacer trabajos:

> «Le casaban al ciego con otro ciego, al cojo con otra coja, al mudo con otra muda, al enano con enana, al corcovado con corcovada, al nariz hendido contra de nariz hendida [...]. Y éstos tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio y ansí no había menester hospital[2] ni limosna con esta orden santa y policía deste rreyno, como ningún rreyno de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni lo puede tenerla por más cristiano [que sea]».[3]

En efecto, cuando nacía un niño en el Imperio inca se le atribuía una parcela de tierra, que si no pudiera trabajar lo haría otro en su lugar para su «alimento y sustento». Al morir ese terreno era redistribuido. Por derecho de nacimiento no se le daba al niño ni un certificado ni un documento, sino *la mediación para reproducir su vida hasta su muerte*. Este tipo de instituciones son a las que Guamán se refiere como no encontradas en el sistema civilizatorio moderno.

También se describen de la misma manera las edades («calles») de las mujeres.[4] Las actividades o trabajos se explican igualmente mes por mes.[5] Se muestran cuales fueron los dioses («ídolos»), ri-

---

1. *Ibid*., 194 [196]; pp. 169ss. De los guerreros desde la edad de 33 años (aunque los había de 25 hasta 50 años); «de los viejos que caminan» (desde 60 años); de los de 80 años; de los enfermos y liciados; jóvenes de 18 años; de 12 años; de 9; de 4; niño que gatea; niño de un mes. Cada edad tenía sus derechos al comienzo, y después también deberes.

2. A Michel Foucault le hubiera interesado esta institución incaria.

3. *Ibid*., 201 [203]; p. 177. De igual manera «las mujeres y enfermas, cojas y ciegas, viudas, corcovadas, enanas, las quales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se sustentaban y comían y ansí no tenían necesidad de limosna» (*Ibid*., 222 [224]; p. 197).

4. *Ibid*., 215 [217]; pp. 190ss.

5. *Ibid*., 244 [246]; pp. 219ss. Al final de la obra hay una muy valiosa descripción de los «trabajos» propiamente dichos del pueblo campesino (*Ibid*., 1130 [1140]; vol. 3, pp. 1027), donde Guamán corrige un tanto su primera descripción hecha desde «arriba», desde las fiestas del Inca.

tos, sacrificios,[1] ceremonias de hechiceros, ayunos, penitencias, entierros; de las «monjas coyas» (vírgenes vestales del Sol).[2]

A todo esto le sigue un «Capítulo de la Justicia»,[3] que contiene los «castigos» que aplicaba el Inca a los que no cumplían sus ordenanzas. Había cuevas (*zancay*) donde animales ponzoñosos se comían vivo al enemigo (*auca*), traidor (*yscay songo*), ladrón (*suua*), adúltero (*uachoc*), brujo (*hanpioc*), murmurador contra el Inca (*ynca cipcicac*), etc. Había cárceles menores, azotes, lapidación, horca, colgar a los culpables de los cabellos hasta morir, etc.

Había igualmente grandes fiestas,[4] sagradas y profanas, «canciones de amor» (*haray haraui*),[5] con hermosas músicas, bailes, danzas según las regiones del imperio. Se describen todavía los grandes palacios (siempre con dibujos de gran valor) según las ciudades, los grandes depósitos de mercancías, las estatuas, las andas del Inca, los tipos de regalos. Por último, se exponen algunas funciones políticas[6]: el virrey (*Yncap rantin*), el alcalde de corte, alguacil mayor, corregidor (*tocricoc*), administrador (*suyucoc*), mensajeros (*chasqui*), «amojonadores» (*sayua cchecta suyoyoc*) –que confirmaban los terrenos de cada uno, del Inca, de la comunidad–. Además se extiende sobre los caminos reales,[7] los

1. Ciertamente sacrificios humanos, desde «criaturas de cinco años» (*Ibid.*, 267 [269]; vol. I, p. 241), otros de doce años o adultos.

2. *Ibid.*, 299 [301]; pp. 272ss.

3. *Ibid.*, 301 [303]; pp. 275ss.

4. *Ibid.*, 315 [317]; pp. 288ss.

5. De las que esta obra ha dejado testimonios desconocidos en cualquier otra fuente en quechua (*Ibid.*, 317 [319]; pp. 288ss).

6. *Ibid.*, 340 [341]; pp. 312ss.

7. Recuerdo en mi juventud ascendiendo montañas de 6500 metros de altura en Uspallata, en un largo valle, de pronto cruzamos un camino absolutamente recto, hasta el horizonte (quizá unos 30 kms.). Se nos dijo: es el camino del Inca, a unos 4.000 km. de Cuzco. En efecto, dice Guamán: «Con su legua y medida amojonado y señalado, cada camino de ancho quatro varas y por los dos lados puesto piedras que va derecho, que no ha hecho en todo el mundo los rreys como el Ynga» (*Ibid.*, 355 [357]; p.327). En el Mediterráneo he visto los caminos de piedras del Imperio romano, desde el norte de Africa hasta Palestina, Italia o España. Ninguno era tan «derecho» como el del Inca.

puentes colgantes, etc. Y concluye hablando de los secretarios del Inca, del contador y tesorero (con su *quipoc*: texto escrito en nudos de cuerdas, donde efectuaban sus mediciones, memorizaban sus números, tributos, deudas, etc.),[1] del visitador, del concejo real.

Nuestro testimonio concluye la primera parte con un texto interpelante:

> «Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana.[2] No he hallado que sean tan cuidadosos en oro ni plata los yndios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso ni jugador ni peresoso ni puta ni puto [...] Desís que habéis de restituir; no veo que lo restituís en vida ni en muerte. Paréseme a mi, cristiano,[3] todos vosotros os condenáis al infierno [...] En saliendo en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo [...] Cómo los españoles tubieron ydolos como escribió el rrevrendo padre fray Luys de Granada [...], los yndios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ydolos quando se los quebraron en tiempo de la conquista. Y vosotros tenéis ydolos en vuestras haciendas y plata de todo el mundo».[4]

Es una feroz crítica al nuevo fetichismo del capitalismo moderno, que inmolará a la humanidad del Sur y a la naturaleza al nuevo dios: el aumento de la tasa de ganancia (el capital). Guamán lo ve y lo describe claramente.

En la segunda parte de su magna obra comienza, sistemáticamente, a mostrar la contradicción entre el cristianismo predicado y la praxis perversa de la Modernidad temprana. Es la más despiadada, irónica y brutal descripción de la violencia de la primera expansión de la cultura occidental moderna. Comienza el relato con la pregunta que el inca Guaina Capac hace a Candía, el primer español que llegó al Perú:

---

1. *Ibid.*, 361 [363]; pp. 332-333. Donde puede verse el dibujo de este anticipo de contador moderno.

2. Quiere decir: en las costumbres de los Incas puede observarse ya toda la belleza y valor de lo mejor de la ética cristiana moderna, que ellos predican... pero no cumplen.

3. Es el reproche de un indio «cristiano».

4. *Ibid.*, 367 [369]; p. 339.

> «Y preguntó al español qué es lo que comía; rresponde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata. Y ancina dio mucho oro en polvo y plata y bajillas de oro».[1]

De ahí en más todo es buscar ansiosamente «oro y plata»: «Todos decían: Indios, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú». Hasta los músicos cantaban el romance *Indias, oro y plata*[2]:

> «Y por el oro y plata quedan ya despoblados parte deste rreyno los pueblos de los pobres yndios por oro y plata».[3] «Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno».[4] «De cómo los yndios andaban perdidos de sus dioses y *aucas* y de sus rreys, de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rrey de España ni había justicia».[5]

La acumulación originaria del capital, de la Modernidad, había comenzado su destructor expansión como sistema-mundo depredador. Después del caos y la violencia inicial comienza «el buen gobierno» –escrito con ironía– desde el Virrey Mendoza, ya que se escribe:

> «[...] Tontos y encapaces y pusilánimes pobres de los españoles, soberbios como Lucifer. De Luzbel se hizo Lucifer, el gran diablo. Así soys vosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza y quartesaros[6] y ahorcaros como Judas y echaros al ynfierno. Lo que Dios manda, queréys ser más. Si no soys

---

1. *Ibid.*, 369 [371]; vol. 2, p. 342.

2. *Ibid*.

3. *Ibid.* El «despoblamiento» se ha debido a la violencia de la conquista, a la desestructuración del sistema agrícola inca (p.e., los Incas mantenían los acueductos, hasta de 400 kms. de largo en perfectas condiciones, en medio de montañas, con puentes de piedra, etc.; el mundo colonial europeo dejó que se destruyera todo el sistema hidráulico construido durante más de 1.000 años); y en especial por enfermedades desconocidas por la raza indígena.

4. *Ibid.*, 374 [376]; p. 347.

5. *Ibid.*, 389 [391]; p. 361.

6. Léase: «descuartizaros».

> rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Si no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni caballero, ¿por qué lo quereys serlo? Si soys pichero, zapatero, sastre o judío o moro, no os alséys con la tierrra, sino paga lo que debéis».[1]

Guamán descubre el proceso que pasa del *ego conquiro*, subjetividad creciente, auto-centrada, desaforada en superar todos los límites en su soberbia, hasta que culmine en el *ego cogito* fundado en Dios mismo, como su propia mediación para reconstituir el mundo a su dominio, a su servicio, para su explotación, y entre ellos las poblaciones del Sur.

Y Guamán va describiendo una por una las funciones públicas y el modo como *oprimen, roban, castigan, violan a los indios e indias*, por lo que «se perderá la tierra y quedará solitario y despoblado todo el rreyno y quedará muy pobre el rrey».[2] Y después de los primeros tiempos de los presidentes y oidores de las Audiencias, «cristianísimos,[3] jamás se ha hallado que haya venido a favor de los pobres indios. Que antes todos vienen a cargar en más a los indios y a favorecer a los vecinos y ricos y a los mineros».[4] Le escandaliza particularmente a Guamán la manera como las autoridades, hasta los españoles y esclavos usan a las mujeres de los indios, ya que «andan rrobando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirgan. Y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos[5] y no multiplican los yndios».[6] Los españoles, en especial el «*cristiano* (sic) encomen-

---

1. *Ibid.*, 437 [439]; p. 405.

2. *Ibid.*, 446 [448]; p. 413.

3. Véase siempre la ironía: «Se llaman cristianos» decía Bartolomé de Las Casas, lo mismo aquí Guamán: «cristianos de boca para afuera», verdadero «demonios de boca para adentro», como la propuesta de expandir la «democracia» en Irak de un George W. Bush. La Modernidad es siempre idéntica a sí misma.

4. *Ibid.*, 485 [489]; p. 453.

5. Guamán menosprecia particularmente a los «mestizos», a los que denomina «mesticillos».

6. *Ibid.*, 504 [508]; p. 468. Una de las obsesiones de Guamán es que «antes se acabarán los yndios deste rreyno» (*Ibid.*, 520 [524]; p. 483), dado que las indias son arrebatadas

dero de yndios deste reyno»,[1] son criticados por sus acciones que manifiestan un sadismo especial, ya que «castiga a los pobres de Jesucristo en todo el reyno».[2] Guamán desmantela así una a una las injusticias de todo el orden político y económico colonial de la Modernidad. La Iglesia tampoco se salva de su certera, irónica y aguda crítica.[3] Colecciona todavía algunos documentos sobre «tratos» y «sentencias», para dar ejemplos de la opresión injusta que se ejerce sobre los indios.[4]

En cuanto a los indios que colaboran con los conquistadores, «mandoncillos» los llama, que frecuentemente sin ser de familias de incas se hacen pasar por nobles por el solo hecho de mandar en nombre de los españoles. Había incas, señores «principales», que tenían bajo sus órdenes mil indios tributarios (*quranga curaca*), o quinientos, o «mandón mayor» sobre cien, o «mandoncillo de cincuenta yndios», de diez y de cinco.[5] Son también los *curacas* que

a sus esposos naturales. Entre los mineros los españoles les toman «las hijas de los yndios [...por] la fuerza y lo quitan [al esposo] y la desvirgan ellos y sus mayordomos y les fuerzas a sus mujeres, enviando a sus maridos a las minas de noche o le envían a alguna parte muy lejos» (*Ibid.*, 526 [530]; p. 489). De paso, es inimaginable el sufrimiento de los indios en las minas, en los tambos (véanse las pp. 488-505). Caracteriza además a los españoles y las españolas de baja estatura, gordos, perezosos, soberbios, sádicos en el trato de los indios domésticos (pp.506-515): «Antes soys contra los pobres de Jesucristo» (*Ibid.*, 543 [547]; p. 515).

1. *Ibid.*, 548 [562]; p. 519ss.

2. *Ibid.*, 552 [566]; p. 523. «Y asimismo a las mujeres porque se amanseban y reservan de la taza y de servicios personales [...] Y a las solteras y viudas les fornica» (*Ibid.*, 556 [570]; p. 526).

3. *Ibid.*, 561 [575]; p.533ss. «Las yndias hacen grandes putas y no ay remedio. Y asi no se quieren casar porque va tras del padre o del español. Y así no multiplica yndios en este rreyno, sino mestizos y mestizas y no ay rremedio» (*Ibid.*, 565 [579]; p. 534). La crítica contra la Iglesia y los clérigos llega hasta la p. 663 (702 [716]), una de las instituciones que le ocupa de manera particular. En algo los franciscanos y en especial los Padres de la Compañía de Jesús son los únicos que salen bien parados. Esto muestra una hipótesis de fondo en la historia ideológica de Latinoamérica. Véase 635 [647]; p. 603ss, y algo antes en 479 [483]; p. 447: «¡Si fueran los clérigos y dominicos, mercedarios, agostinos como estos dichos padres de la Compañía de Jesús, que no quiere yr a Castilla rrico ni quiere tener hacienda, sino su riqueza es ánimas!».

4. *Ibid.*, 712 [726]; pp. 670-687.

5. *Ibid.*, 738 [752]; pp. 688ss.

dirigen las minas y obrajes. Los había explotadores, ladrones, «borrachos», mentirosos, «fingidores», salteadores de camino, «que se llevan la hazienda de los pobres yndios».[1] Como siempre le sigue la lista de «señoras, rreynas u coyas», las mujeres de los «mandocillos», que se les llama «doña».[2]

Para colmo, los indios cristianos puestos por los españoles, colaboracionistas, para impartir «justicia»[3] dada la corrupción generalizada (que no era permitida en los tiempos de los Incas) no siempre cumplen sus funciones.

Por último Guamán se enfrenta a los mismos indios, los del pueblo pobre:

> «Si lo dejara los padres, curas de las dotrinas y los dichos corregidores y encomenderos y españoles, hubiera sanctos y grandes letrados y cristianísimos. Todo lo estorba los dichos con sus tratos».[4]

Que los indios sean todavía buenos y «políticos» más lo deben al recuerdo de sus antiguas costumbres y a pesar de todas las extorsiones que los conquistadores ejercen sobre ellos. La Modernidad en este caso es causa de corrupción y destrucción. Ahora Guamán describe las creencias, «desde abajo», desde los indígenas (como antes había descrito los dioses y las *uacas* del tiempo de los Incas): desde el Cristo crucificado, la Trinidad, Santa María, los santos, el purgatorio, las devociones, el bautizo, la limosna. A pesar de tantas verdades ahora los pueblos estaban llenos de pobres que pedían limosna (no había posibilidad de limosneros, como hemos visto, en tiempo de los Incas):

---

1. *Ibid.*, 791 [805]; p. 736. Guamán pertenecía a una familia de los Yarovilcas, señores locales anteriores a los Incas (véase *Ibid.*, 1030 [1038]; vol. 3. p. 949). Unos *curacas* impostores, colaboracionistas de los españoles le despojaron de sus tierras. Guamán desprecia por ello a estos «mandoncillos», *curacas* que no eran nobles pero «lo aparentaban». Por parte de madre pudiera estar ligado a algún linaje secundario de los Incas.

2. *Ibid.*, 757 [771]: vol. 2, p. 707ss.

3. *Ibid.*, 792 [806]: pp. 739ss.

4. *Ibid.*, 820 [834]; p. 764.

> «Desto tienen la culpa los dichos vecitadores de la santa madre iglesia de no vecitar a los pobres, enfermos, tullidos, cojos y mancos y viejos y ciegos, huérfanos de cada pueblo».[1]

Esto nos manifiesta una gran miseria entre los indios. Miseria que era imposible en tiempo del Inca. La situación del indio había empeorado visiblemente con la presencia de la Modernidad. Así aparecieron los «criollos y criollas yndios, yndios nacidos en esta vida del tiempo de cristianos» que se corrompen fácilmente porque han perdido su comunidad; se transforman en *yanaconas*,[2] en borrachos, «coqueros», y «el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rosario y vestido como español, cuello, paresee santo, [pero] en la borrachera habla con los demonios y reverencia a las *guacas*».[3] Por ello ya son pocos «los yndios filósofos, astrólogos que saben las horas y domingos y días y meses, años, para sembrar y recoger las comidas de cada año [...]».[4] Nuestro crítico termina la descripción del lamentable estado de las Indias indicando que «anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres yndios para ver el mundo y alcanzar y escribir este libro y corónica, para servicio de Dios y de su Majestad y el bien de los pobres yndios de este rreyno».[5]

En la tercera parte, desde la utopía del pasado[6] y la negatividad del nefasto presente, Guamán imagina ahora un proyecto futuro de

---

1. *Ibid.*, 845 [859]; p. 791.
2. *Ibid.*, 857 [871]; p. 803.
3. *Ibid.*, 863 [877]; p. 809.
4. *Ibid.*, 884 [898]; p. 830
5. *Ibid.*, 902 [916]; p. 845.
6. Hay todavía, pareciera, un doble pasado. El del Inca, que es tomado frecuentemente como punto de referencia. Pero a veces se nota una cierta crítica a la dominación inca vista desde las regiones alejadas de Cuzco (a la que pertenecía Guamán), y por ello se lee: «El quarto *Auca Runa*, fueron gente de poco saber pero no fueron ydúlatras. Y los españoles fueron de poco saber pero desde primero fueron ydúlatras gentiles, como los yndios desde el tiempo del *Ynga* fueron ydúlatras» (*Ibid.*, 911 [925]; vol. 3, p. 854). Pareciera que el mayor desarrollo civilizatorio incluye para Guamán la idolatría, no así los pueblos más simples, sin mutua dominación, como las civilizaciones previas al imperio Inca. «Miraban al cielo los antigos yndios hasta el quarto edad del mundo llamado *Auca Runa* [...]

«buen gobierno», desde el horizonte utópico futuro de la «*Ciudad del cielo* para los buenos pecadores»[1] y de la «*Ciudad del Infierno*[2] [... para] el rrico avariento, engrato, luxuria, soberbia, castigo de los soberbiosos pecadores y rricos que no temen a Dios».[3] El alegato ocupa la primera parte («Conzederación del cristiano del mundo que ay Dios»[4]). Entiéndase que la Modernidad es metida «en el infierno».

Le sigue el «capítulo de la pregunta»,[5] donde argumenta dentro de una lógica política de alta densidad racional ante un lector crítico acerca de los problemas más graves que se han ido descubriendo en el mundo colonial de la Modernidad, narrados en su *Crónica*. Pone en boca del rey de España «preguntas» lanzadas al «autor» (Guamán), que merecerían ser tratadas en particular, pero por motivo de la extensión de este trabajo no podemos comentarlas.

Describe, por último, con tristeza «el mundo [al que] vuelve el autor», su pobre punto de partida, el pueblo «de los pobres de Jesucristo», después que han pasado más de treinta años, tiempo en el que ha recorrido pobre todo el Perú, para informar al rey de España y proponerle corrección ante tanto desorden.

Esas «correcciones» posibles se denominan «Consideraciones». Esas propuestas, como toda la obra, se encuadran desde un horizonte que obtiene su sentido de una profunda sabiduría cósmica,

Los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynga» (*Ibid.*, 912 [926]; p. 854).

1. *Ibid.*, 938 [952]; p. 88. Se escribe: «La ciudad de Dios y de los pobres hombres que guardaron su palabra». En esta ciudad entran muy pocos españoles y todos los indios oprimidos, los «pobres de Jesucristo».

2. Es interesante que usa las categorías histórico políticas de Agustín de Hipona. Véase Dussel, 2007b, [44-45].

3. *Ibid.*, 941 [955]; p. 882. Comenta nuestro autor: «Conzedera que cómo lleva tanta pacencia los yndios y las yndias en esta vida de tantos males de españoles, padres, corredigores y mestizos y mulatos, negros, *yanaconas* y *chinchonas* que les sacan la vida y las entrañas de los yndios. Conzedera».

4. Así titula el tema en la «Tabla» final (*Ibid.*, s.n. [1186]; vol. 3, p. 1067). El tema es tratado desde *Ibid.*, 909 [924]; vol.3, p. 852.

5. Desde *Ibid.*, 960 [974]; p. 896.

partiendo desde el comienzo: «Crió Dios el cielo y todo el mundo y lo que ay en ella».[1] Ahora divide el tiempo en diez edades, teniendo como eje al «Perú» –no ya a la Modernidad ni al judeocristianismo–. Las cuatro edades ya conocidas (desde el Uari Vira Cocha hasta el Auca Runa); la quinta de los Incas; la sexta del *Pachacuti Runa* (la edad en que se puso todo «cabeza para arriba», todo fue puesto «al revés»: se trata de una revolución cósmica previa a la conquista); la séptima de la misma «conquista cristiano *runa*»; la octava de las guerras entre conquistadores en el Perú; la novena de «la justicia cristiana, el bienestar» (léase esta expresión en sentido irónico), de la primera época colonial; la décima, el orden colonial impuesto.

Guamán comienza, desde el marco del origen y el proceso del «universo» (*pacha*) con una primera «consideración»: el servicio a los «pobres enfermos y pelegrinos», que cumple con «la ley antigua[2] y la ley de Dios», con el *corpachanqui* («¡Debes hospedarlos!»). Las «obras de misericordia» son el criterio final del alegato de Guamán, la compasión ante el débil, el enfermo, el pobre. En esta exigencia ética y política coinciden la «ley antigua» del Perú y lo mejor del cristianismo reinterpretado por nuestro «autor». En efecto, Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una *Teología de la Liberación* explícita anticipada:

> «Murió Jesucristo por el mundo y los hombres. Pasó tormentos y mártir [...]. En esta vida anduvo *pobre, perseguido*. Y después del día del juicio vendrá [...] para *pagar a los pobres menospreciados*».[3] «El primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo, Jesucristo, sacerdote que vino del cielo *pobre* y amó más al pobre que ser rrico. Fue Jesucristo Dios vivo que vino a sacar las ánimas que no plata del

1. *Ibid.*, 911 [925]; p. 852.

2. De nuevo se refiere a una «ley» anterior a los Incas: «Como los yndios *primeros*, aunque de los Yngas fueron ydólatras, tuvieron fe y mandamientos de sus dioses y ley y buena obra guardaron y cumplieron» (*Ibid.*, 914 [928]; p. 857). Guamán aún criticaba a los incas desde estos tiempos originarios utópicos, ya que no era de familia inca, sino de una nobleza dominada por los incas.

3. *Ibid.*, 936 [950]; p. 876.

mundo [...] San Pedro [...] todo lo dejó a los pobres [...] Y todos [los apóstoles] fueron pobres y no pedieron salario ni renta ni buscaban hacienda».[1]

En resumen:

«*Quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios*. Que es palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a los yndios de vuestra Majestad sirve a vuestra corono real».[2]

Además, recomendaba el ordenar las instituciones con una cierta unidad, ya que antiguamente todo se entendía, porque estaba bajo el poder paterno de *un solo Inca*, mientras que en el desorden de la Modernidad colonial «ay muchos *Yngas*: corregidor *Ynga*, doze tinientes son *Ynga*, hermano o hijo del corregidor y muger y escribano son *Ynga* [...]».[3] También era necesario que se tenga conciencia que con la presencia de los europeos todo ha empeorado para los indios: «conzedera que los yndios tienen [ahora] tanto pleyto en esta vida. *En tiempo de los Yngas no lo tenía*».[4]

Pero el gran argumento político para el «buen gobierno» consistía en la «restitución del poder» a los Incas:

«Que habéis de conzederar que todo el mundo es de Dios y ansí Castilla de los españoles y las Indias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley [...] Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles naturales de España. Acá en este rreyno son estrangeros, *mitimays*».[5]

A partir de la comprensión inca de la espacialidad geopolítica mundial, Guamán intenta justificar su proyecto contando estratégicamente con el apoyo del rey de España. Así como de antiguo el

1. *Ibid.*, 962c [979]; p. 899.
2. *Ibid.*, 972 [990]; p. 906.
3. *Ibid.*, 914 [928]; p. 857.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, 915 [929]; pp. 857-858.

Imperio inca había sido el «centro» del universo (*Pacha*), como su «Ombligo» (*Cuzco*), desde donde se extendían las «cuatro partes» del mundo (en dirección de los cuatro puntos cardinales, como en la China o entre los Aztecas en el «altepetl»[1]), conformando una «cruz cósmica»; así ahora proponía, extrapolando esas estructuras geopolíticas imaginarias en un mundo más global, y colocando en el «centro» al Rey Felipe de España, con sus «cuatro partes» o reinos (los Incas, que retomaban el poder en América toda; los cristianos en torno a Roma, los africanos de Guinea, y los Turcos hasta la Gran China).[2] Un «monarca del mundo» con «cuatro» reinos (eran una proyección globalizada del Imperio inca, pero al mismo tiempo se proponía la restitución, como opinaba Bartolomé de Las Casas, de la autonomía de los Incas, aunque fuera «debajo de su *mano mundo*»[3] del Rey de España): «Porque es *Ynga* y rrey, que otro español ni padre no tiene que entrar porque el *Ynga* era propetario y lexítimo rrey».[4] Se vislumbra entonces claramente un proyecto de liberación política futura –nuestra actual «segunda emancipación», la primera se cumplió parcialmente en 1810, la segunda incluye la emancipación de los pueblos originarios, anunciada por Evo Morales en Bolivia, aymara y no quechua como Guamán.

---

1. Véase Lockhart, 1992, pp. 14ss: «Altepetl». Sobre la organización «dual» y en «cuatro» regiones del imperio inca y la cultura en general del altiplano véase Pärssinen, 1992, pp. 171ss: «Principles of the Dual and Quaternary Structures».

2. «Avés de conzederar qué tan gran majestad que tenía el *Ynga Topa Inga Yupanqui*, rrey del Pirú [... como la que tienen] los rreys y príncipes, emperadores del mundo, así cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, emperadores de Roma y de toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guenea» (*Ibid.*, 948 [962]; p. 888). El Inca era un rey del mismo nivel del que nos relatan las historias de otras culturas, y además el «*Ynga* tenía quatro rreys de los quatro partes deste rreyno» (*Ibid.*). Nuestro autor ahora propone un proyecto nuevo: «A de ser monarca el rrey don Phelipe [... Bajo él habrá cuatro reyes menores:] El primero, ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de *Topa Ingá Yupangi* [de esta manera reproducía un tanto el proyecto de *La Monarquía Indiana* de Torquemada...]. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el terzero, del rrey de los cristianos de Roma [...]; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones» (*Ibid.*, 949 [963]; p. 889).

3. *Ibid.*, 949 [963]; p. 889.

4. *Ibid.*, 916 [930]; p. 858.

De no ser posible esta «restitución» era necesario pensar en una multitud de medidas, en todos los niveles de la estructura administrativa, política, eclesial, militar, sexual, educativa, etc., que Guamán con infinita paciencia se ocupa de describir en estas «consideraciones». Como ejemplo, una última cita:

> «Conzedera desto que el corregidor entra diciendo: «Que yo te haré justicia», y rroba. Y el padre [el sacerdote] entra: «Yo te haré cristiano. Bautizaré y casaré y dotrinaré», y rroba y desuella y quita mujer e hija. El encomendero y los demás españoles dicen: «Justicia, que sirva al rrey porque soy su vasallo». Y rroba y hurta quanto tiene. Y peor los caciques [indios] y mandones; les desuella del todo a los pobres desventurados yndios».[1]

Adorno y Horkheimer en San Diego no expresaron con tanta claridad la cara más oscura de la Modernidad, ni en su *Dialéctica de la Modernidad*. Por ello, después de estas dramáticas «consideraciones» pasa al segundo punto organizado en base a quince preguntas que el «autor» pone en boca del rey Felipe. Dice la segunda de ellas:

> «'Dime, don Felipe Ayala, en aquel tiempo, ¿cómo hubo tantos yndios en tiempos del *Ynga*?' Digo a vuestra Majestad que en aquel tiempo era sólo el *Ynga* rrey [...] Pero vivíase en la ley y mandamientos de los *Yngas*. Y como tenía un rrey, servían descansadamente en este rreyno y multiplicaban y tenía hacienda y de comer, hijos y mugeres suyas».[2]

En la quinta pregunta el rey inquiere:

> «Dime, autor, ¿cómo se hará rrico los yndios?» A de saber vuestra Majestad que han de tener hacienda en comunidad que ellos les lla-

---

1. *Ibid.*, 957 [971]; p. 893.

2. *Ibid.*, 962 [976]; p. 896. «Dime autor, ¿cómo agora no multiplica los yndios y se hacen pobres? Diré a vuestra Majestad: Lo primero, que no multiplica porque todo lo mejor de las mugeres y doncellas lo tomasn los padres doctrinantes, encomenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tenientes, oficiales criados de ellos. Y ansí ay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno. Con dolor de decirle mancebando le toma y quita a las mugeres a sus haciendas de los pobres [... El indio] quiere morir en vez que no verse en tanto daño» (*Ibid.*, pp. 897-898).

man *sapci*, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, *magno*, algodón, viña, obrage, teñiría, *coca*, frutales».[1]

El «buen gobierno» consistiría, por parte de los miembros de la Modernidad, y en ello todo podría resumirse, en «que todos los españoles vivan como cristianos».[2] Pero si esto aconteciera la Modernidad como tal se vendría abajo, no habría acumulación de riqueza en el centro. Vemos entonces que Guamán, como Karl Marx, organiza su estrategia argumentativa siguiendo el mismo principio que el crítico de Trier: poner al que pretende ser cristiano en una evidente contradicción performativa entre sus actos perversos y los éticos dictados del mismo cristianismo.[3]

¿Qué mundo encontró el «autor» al volver a su pueblo?:

> «Treynta años estando serviendo a su Majestad, halló todo en el suelo, entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, serviendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso».[4]

Y no es todo, ya que su obra, su *Corónica*, quedará sepultada en una biblioteca europea de Conpenhague hasta 1908. El mundo de los pobres «yndios», los «pobres de Jesucristo» en plena Modernidad, esperarán todavía siglos para que se haga justicia...

---

1. *Ibid.*, 963 [977]: p. 898.

2. *Ibid.*, 966 [984]: p. 902.

3. El texto de Marx al que nos referimos dice lo siguiente: «Al Estado [luterano alemán] que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle las Palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra [para los luteranos]. Este Estado [...] cae en la dolorosa *contradicción*, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar» (*Sobre la cuestión judía*, I; Marx, 1956, *MEW*, vol. 1, pp. 359-360). Véase Dussel, 1993, pp. 133ss.

4. *Ibid.*, 1094 [1104]: p. 1008.

§ 6. Conclusiones

Todavía podríamos considerar el pensamiento de la sabiduría de los pueblos originarios americanos mismos, que no fueron impactados por el cristianismo (como acontecía con Guamán Poma). Ellos significan una «reserva de futuro» crítica por su exterioridad radical. Pero dejemos aquí el relato para no extendernos más.[1]

Parece que en 1616 Felipe Guamán Poma de Ayala concluyó su *Corónica*. El año anterior el joven René Descartes abandonaba de casi 20 años sus estudios en el colegio jesuita de La Flèche. Nada sabía ni pudo saber el novel filósofo de todo un mundo periférico y colonial que la Modernidad había instaurado. Su futuro *ego cogito* constituiría un *cogitatum* que, entre otros *entes* a su disposición, situaría a la corporalidad de los sujetos coloniales como máquinas explotables, de los indios en la encomienda, la mita o la hacienda latino-americana, o de los esclavos africanos en la «casa grande» de las plantaciones del Brasil, el Caribe o Nueva Inglaterra. A *las espaldas* de la Modernidad se les quitaría a los sujetos coloniales para siempre su «ser humano», hasta hoy.

Si la sospecha que hemos querido introducir fuera verdadera derramaría mucha luz sobre nuevas investigaciones sobre el sentido de la Modernidad filosófica. Si la Modernidad no comienza filosóficamente con Descartes, y éste debe ser situado como el gran pensador del *segundo momento* de la Modernidad *temprana* cuando ya se ha producido irreversiblemente el ocultamiento, no del «ser» heideggeriano, sino del «ser *colonial*», todo un proceso de *decolonización filosófica* debería iniciarse. La Holanda en torno a Ámsterdam del siglo XVII, la de la Compañía de las Indias Orientales, sería un mundo surgido posteriormente a la crisis de la España de los Reyes hispanos del siglo XV y del Imperio de Carlos V (el Impero-mundo de I. Wallerstein) que abrieron a Europa al ancho horizonte del primer *Sistema-mundo*, colonialista, capi-

1. En mi obra Dussel, 1995, en su segunda parte, he intentado vislumbrar la visión del Otro del proceso de la invasión y la conquista, origen de la praxis violenta de la Modernidad.

talista, eurocéntrico, moderno. El 1637 de *Le Discours de la Méthode* publicado en los Países Bajos, desde un orden dominado ya por la burguesía triunfante, no será el origen de la Modernidad sino su *segundo momento*. El paradigma solipsista de la conciencia, del *ego cogito*, inaugura su desarrollo arrollador, desbastador, durante toda la Modernidad europea posterior y llegará muchas veces modificado hasta D. Hume, I. Kant, Hegel, J. P. Sastre o P. Ricoeur. En el siglo XX será criticado radicalmente por E. Levinas, que partiendo de la quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl,[1] intenta abrirse al Otro, también al Otro de la Modernidad europea ... pero todavía en Europa. El holocausto judío será, de todas maneras, un desastre irracional intra-europeo fruto lejano de la Ilustración –como lo exponen Adorno y Horkheimer–. Sin embargo, el mismo Levinas, y toda la Escuela de Frankfurt en sus tres generaciones, no logran superar a la Modernidad por no haber advertido la colonialidad del ejercicio del poder occidental. Levinas permanece inevitablemente eurocéntrico, aunque descubre la irracionalidad de la totalización de la subjetividad moderna, pero no puede situarse en la exterioridad de la Europa metropolitana, imperial, capitalista.

1. Valdría aquí una lectura apretada de esta *V Meditación* sobre «Descripción de la esfera trascendental del ser como intersubjetividad monológica» (§§ 42ss, de Husserl, 1963, pp. 121ss), en la que el filósofo de Freiburg intenta ir más allá del *ego cogito*, cuando trata la cuestión «del Otro», desde el «común mundo de la vida» (*der gemeisamen Lebenswelt*) (§ 58, p. 162), partiendo de que debe «admitirse que es en mi que los otros se constituyen en tanto que otros» (§ 56, p. 156). Por su parte, Sastre no podrá superar del todo la aporía constatada en «la mirada» (*Le regard*) (Sartre, *L'être et le neant*, III, 1, iv; 1943, pp. 310ss), por la que constituye «al Otro» como «objeto» irremediablemente. El Otro, por su parte, igualmente me constituye como objeto: «La personne est présente à la consciente en tant qu'elle est objet pour autrui» (*Ibid.*, p. 318).

Referencias

Adorno, Rolena, 1980, «La redacción y enmendación del autógrafo de *La Nueva Corónica y Buen Gobierno*", en J. Murra y R. Adorno, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, vol. 1., p. xxxii-xlvi, México, Siglo Veintiuno.

Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.

Arnim, J. V., 1964, *Stoicorum veterum Fragmenta*, Stuttgart.

Bueno, Francisco, 2005, *Los judíos de Sefarad*, EdicionesMiguel Sánchez, Granada.

Cottingham, John (Ed.), 1995, *Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Damasio, Antonio, 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt Inc., Orlando-London.

De Carvahlo, Mario, 2006, «Intellect et Imagination», en tiré à part de *Rencontres de Philosophie Médiévale* (Brepols), 11, pp. 119-158.

De Carvahlo, M., 2007, «Aos hombros de Aristóteles (Sobre o nao-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)», en *Revista filosófica de Coimbra*, (2007), 32, pp. 291-308.

Descartes, René, 1953, *Oeuvres et letters de Descartes*, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Descartes, R., 1996, *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam-P. Tannery, J. Vrin, Paris, vol. 1-11.

Dussel, E., 1977, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E., 1983, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E., 1995, *The invention of the Americas*, Continuum, New York.

Dussel, E., 1998, *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid.

Dussel, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao.

Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México.

Dussel, E., 2007, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid-México.

Dussel, E., 2007b, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.

Edelman, G. M., 1992, *Bright Air, Brillant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York.

Ferrater y Mora, José, 1963, «Suárez et la philosophie moderne», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2), pp. 155-248.

Fraile, Guillermo, 1966, *Historia de la filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, BAC, Madrid.

Gaukroger, Stephen, 1997, *Descartes. An intellectual biography*, Clarendon Press, Oxford.

Ginés de Sepúlveda, 1967, *Tratado sobre las Justicas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México.

Gilson, Etienne, 1951, *Études sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation du système cartesien*, J. Vrin, Paris.

Guamán Poma de Ayala, 1980, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 tomos, John V. Murra y Rolena Adorno, Siglo Veintiuno, México DF.

Habermas, Juergen, 1989, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires.

Hegel, G.W.F., 1970, *Werke in zwanzig Bände*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, vol. 1-20.

Husserl, Edmund, 1963, *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, Haag.

Ignacio de Loyola, 1952, *Obras completas*, BAC, Madrid.

Las Casas, Bartolomé de, 1942, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México.

Las Casas, B. de, 1954, *De Thesauris*, CSIC, Madrid.

Las Casas, B. de, 1957, *Obras escogidas*, BAE, Madrid, vol. 1-5.

Las Casas, B. de, 1969, *De regia Potestate*, CSIC, Madrid.

Las Casas, B. de, 1989, *Apología*, Alianza, Madrid.

Lockhart, James 1999, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Siglo Veintiuno, México DF.

Marx, Karl, 1956, *Marx Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, vol. 1ss.

Mignolo, Walter, 2005, *The Idea of Latin America*, Blackwell, Oxford.

Montaigne, M. de, 1967, *Oeuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris.

Pärssinen, Martti, 1992, *Tawantinsuyu. The Inca State and ist Political Organization*, Helsinki.

Pedro de Fonseca, 1964, *Instituições Dialécticas*, Universidad de Coimbra, Coimbra, vol. 1-2.

Pedro de Fonseca, 1965, *Isagoge filosófica*, Universidad de Coimbra, Coimbra.

Pereira, Miguel B., 1967, *Pedro da Fonseca. O Método da Filosofía*, Universidade de Coimbra, Coimbra.

Sartre, J. P., 1943, *L'être et le neant*, Gallimard, Paris.

Suárez, Francisco, 1597, *Metaphysicarum disputationem*, ed. Ioannem et Andream Renaut, Salamanca, vol. 1-2.

Subirats, Eduardo, 1994, *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI, México DF.

Toulmin, Stephen, 1992, *Cosmópolis*, The University of Chicago Press, Chicago.

Wachtel, Nathan, 1971, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou davant la conquête espagnole*, 1530-1570. Paris. Gallimard.

Una Nueva Edad en la Historia de la Filosofía: *el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*[1]

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo XXI: *la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del Planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas.* Será la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosofías se dispondrían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además sería la clave para la comprensión del contenido de las otras culturas hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten en el instante recibir noticias de otras culturas de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

§ 1. Los núcleos problemáticos universales

Llamaremos «núcleos problemáticos universales» a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el

---

1. Ponencia presentada en el *XXII World Congress of Philosophy* (Seoul, Korea) (2 de Agosto de 2008), de la FISP, en la *III Sesión plenaria* sobre el tema: «Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa».

homo sapiens debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos «núcleos problemáticos» tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético* y *social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? –lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: «¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?». Estos «núcleo problemáticos» debieron inevitablemente hacerse presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son «núcleos problemáticos» racionales o preguntas, entre muchas otras, de los «por qué» *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos «núcleos problemáticos» desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple «dar razones» o fundamento, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que «aparece» en el nivel de cada uno de esos «núcleos problemáticos».

§ 2. El desarrollo *racional* de las narraciones *míticas*

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado) a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de «producción de mitos»

(una *mito-poiésis*). La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de «doble sentido», que exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico, *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales, y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construida en base a *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas cerebrales que incluyen a millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por tradición oral, y desde el III milenio a.C. ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, «pero el que no halla explicación y se reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito* (*filómythos*) es como el que *ama la sabiduría* (*filósofos*)», según la expresión de Aristóteles.[1] Nacen así las «tradiciones» míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y que hemos denominado los «núcleos problemáticos». Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambas del Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaba sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un «núcleo ético-mítico»,[2] es decir, una «visión del mundo» (*Weltan-*

1. *Metafísica* I, 2; 982 b 17-18.

2. «Civilization universelle et cultures nacional», en *Histoire et Verité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-288; también en Paul Ricoeur, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 43-56.

schauung) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, azteca, inca, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza*.[1]

§ 3. El nuevo desarrollo racional de los discursos con *categorías filosóficas*

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos inmediatamente en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico o adámico[2] siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

---

1. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959, vol. 1-3.
2. Véase Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1963.

Entonces el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que puede de alguna manera definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, en que se abre camino la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por *sabiduría* se entiende el poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los *núcleos problemáticos* indicados, se torna ahora como el contenido de un «oficio» social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo «escuelas de vida» estrictamente disciplinada (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio a.C.), fueron los llamados «amantes de la sabiduría» (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los «amantes de los mitos» eran también y estrictamente «amantes de la sabiduría», y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica, y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico.

La narrativa con *categorías filosóficas* se fueron dando entonces en la India (posterior a los *Upanishads*), en la China (desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en la Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado la «filosofía de Menfis»), en el Mediterráneo oriental entre Fenicios y Griegos, en Meso-américa (maya y azteca), en los Andes entre los aymaras y quechuas que se organizaron el Imperio inca, etc. Así entre los aztecas *Quetzal-coatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el «Queztal» la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, y «coatl» indicaba al gemelo o hermano igual: los «dos») que los *tlamatinime* («los que saben las cosas», que B. Sahagún llamó «filósofos»[1]) denominaban *Ometeotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el «origen dual» del universo (no ya el origen unitario del *to én*: *el Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezahuálcoyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina,[2] conceden sin demasiada descripción lo que sea la filosofía, y por ello el haberse practicado la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji[3] contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú*,[4] apunta justamente a la necesidad de mejor definir lo que sea la filosofía (para distinguirla del mito).

---

1. See my book *The Invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995, § 7.1. *The tlamatini*.

2. R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

3. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris, 1977.

4. P. Tempel, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, Paris, 1949. Muy semejante a la *Filosofía Nahuatl* (UNAM, México, 1979) de Miguel León Portilla.

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-tze: «El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre»,[1] nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K´ung Fu-Tsu (Confucio) (551-479 a.C.)[2] nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C),[3] que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una organización o «escuela» excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía* china, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius) (390-305 a.C.).[4] Esta *filosofía* atravesará 2,500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, que no sólo influenció a Mao Tse-tung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleo problemáticos* filosóficamente expresados.[5] Leemos en el *Chandogya Upanisad*:

---

1. *Tao Te-king*, 1 (Ed. Léon Wieger, *Les Pères du Système Taoïste*, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p.18 (con texo chino).

2. Véase la *Confucius Analects*, trans. By Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003.

3. Véase *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, Columbia University Press, New York, 2003, vol. 1, pp. 66ss.

4. *Ibid.*, pp. 114ss. See Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2000, pp. 137 ff., and 272 ff.

5. Véase *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, Columbia University Press, 1988, New York, vol. 1. También en Collins, 2000, pp. 177ss. Sobre Japón, *Ibid.*, pp. 322ss.

> «En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde del No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser».[1]

¿No es esto filosofía? ¿Sería por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, por su parte, el concepto de *Brahman* se refiere a la totalidad del universo (como la *Pacha* del quechua entre los Incas del Perú); el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *atman* con el *Brahman*. A partir de estos «núcleos» se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo V a.C. Con un Sankara (788-820 d.C.) la filosofía india alcanza un desarrollo clásico, que se continuará hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), rechaza los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrictamente racional (lo que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la ensomátosis, sucesivas «reincorporaciones del alma»). Por su parte el Jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defiende antológicamente la *Tattvartha Sutra* (la «no violencia, no posesión, no determinación») desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el

---

1. *Sources of Indian Tradition*, vol. I, p. 37.

discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heléno- y euro-centrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello suena un poco ingenuo la reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos) siguiente:

> «Por ello la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo que es* como universo (*des Seienden als Universum*)».[1]

---

1. *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason*, en *The Crisis of European Sciencies*, NorthWestern University Press,, Evanston, 1970, pp. 338-339 (es el § 73 de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag,

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición:

> «Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia».[1]

Las filosofía del Oriente serían filosofía *en sentido amplio*; la de Grecia *en sentido estricto*.

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía *mundial*, que tiene diversos orígenes, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia «filosofía griega, medieval latina y moderna europea». Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.[2] El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la «filosofía occidental» árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición «orien-

1962, Husserliana VI, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, pp. 21 ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, por ejemplo, que el llamado «teorema de Pitágoras» fue formulado por los Asirios 1000 a.C (Véase G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano, 2005).

1. D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1999, p.74.

2. Véase por ejemplo el *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, editada por A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, Paris, 1938. Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la «precisión terminológica» de la *falasafa* (filosofía) árabe. La última es: «792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]», y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

tal» procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda, y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los europeos latino-germánicos. 'Ibn Rushd (Averroes) es el que origina del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaelel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones,[1] se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también a los discursos aún de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta en la «Dialéctica trascendental» de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la «inmortalidad del alma» para solucionar la cuestión del «bien supremo» (ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal). Pero una tal «alma», y mucho más su «inmortalidad», nos muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida (e indebida) de elementos míticos en *las mejores* filosofías. Se las puede también llamar ideologías no intencionales.

Por el contrario, el «mito adámico» de la tradición semita-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del «mal» —y no a alguna divinidad como en el mito de mesopotámico de

1. Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos véase mi obra *Política de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2007, vol. 1, pp. 203ss.

Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos*.[1] Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por E. Bloch en su obra citada—.

§ 4. Hegemonía con *pretensión de universalidad* de la filosofía moderna europea

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al «Mar árabe» (el Océano Indico) y al «Mar de la China» (el Pacífico), organizando un mundo colonial (desde el siglo XV al XVIII casi exclusivamente americano), y desarrollándose una civilización capitalista que permite a la filosofía latino-medieval desarrollarse como la *filosofía moderna europea* (pienso que dicho origen se sitúa desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de las Casas en el Caribe, mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam de 1637) la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser *la filosofía sin más*. Esa dominación, podríamos decir *hegemonía* porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la *filosofía moderna europea* un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa Edad. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar. La expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en el África y después en el Océano Indico (que superó entonces el «muro» del Imperio otomano), y de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto), desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó

1. Véase *La symbolique du mal* (ya citada) de Paul Ricoeur.

igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vendanta en el siglo XVI. Por su parte, la China, desde finales del siglo XVIII comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Betaña,[1] e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca. Es decir, la centralidad dominadora del Norte de Europa, como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo XV de un Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453), y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su *particularidad* filosófica con *pretensión de universalidad.*

La *filosofía moderna europea* aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la *filosofía universal.* Situada geopolítica, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado *la información* de todas las culturas periféricas. Estas culturas periféricas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo producto de la Revolución Industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por

1. K. Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy.* Princeton University Press, Princeton, 2000.

sus contenidos como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que:

> «La Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la historia universal».[1] «El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal».[2]

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que «el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta»,[3] no advirtiendo que dicho «Espíritu» es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.), y no mundial, y que su *contenido* no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el «Espíritu del cristianismo»? ¿Por qué no el «Espíritu del taoísmo», del budismo o del confucianismo? Ese «espíritu» es completamente válido como componente de una narrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional (como Europa), pero no como contenido racional filosófico, de base empírica, de validez universal (como lo pretendía la filosofía moderna europea).

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura

---

1. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 197.

2. *Ibid.*, p. 210; English, p. 171.

3. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, 1900, p. 341.

europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con I. Wallerstein.[1] Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.

§ 5. Universalidad filosófica y particularidad cultural

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta a los «núcleos problemáticos» fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal universal. El intento, por ejemplo de K.-O. Apel,[2] de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo, descubre en primer lugar que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así la conclusión de la discusión no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones. Se trata de un principio ético-epistemológico formal (sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura) que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. De la misma manera, que haya condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana) que son universalmente necesarias para la existencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Kart Marx, parecen ser universalmente validas para todas las culturas. La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de

1. I. Wallerstein, *The Modern World-System*. Academic Press, New York, 1980-1989, vol. 1-3.

2. K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie*, Surhkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1-2.

cada cultura, no niega que puedan ser «puentes» que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa meta-filosofía es un producto de toda la humanidad (aunque se de en una cultura determinada) en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos. Por ejemplo, en el siglo X d.C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se *volcó* en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que será útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente* post-convencional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los «núcleos problemáticos» comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

§ 6. La Nueva Edad del diálogo entre tradiciones filosóficas

Pero demasiado se ha insistido en que esa función universal que ha cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo inter-filosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico. Las comunidades filosóficas de los países post-coloniales (y sus problemas y respuestas filosóficas) no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar seria y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes

en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los «primeros grandes filósofos de la humanidad», donde serían expuestos las filósofas y filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Meso-américa o entre los Incas. En un segundo semestre se estudiarían las «grandes ontologías», incluyendo al Taoísmo, Confucionismo, Hinduismo, Budismo, filósofos griegos (tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino), los romanos, etc. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino (desde el Imperio de los Han), las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe, y la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. *Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial.* Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería igualmente tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o norteamericanas) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente (un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said) y Occidente (igual-

mente confuso),[1] porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es entonces necesaria una reformulación completa de la historia de la filosofía a fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Randall Collins, en su libro *World Philosophy*,[2] apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente ricos y que dan que pensar a los filósofos –ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos–.

§ 7. Diálogo inter-filosófico mundial hacia un *pluriverso trans-moderno*

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, etc.) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Ex-

1. ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino *oriental*? ¿Su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones en el norte de Macedonia.

2. Collins, 2000, ya citado arriba.

plotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desechó aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Trans-modernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser «post-moderno», porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no valorizada, lo «inútil»* de las culturas («desechos» entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. De esta manera, la filosofía árabe, por ejemplo, podría incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Korán*, que permitirían producir nuevas filosofías –política o feminista– árabes, dos ejemplos posibles tan necesarios. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo inter-filosófico (no sólo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo que supondría, igualmente, ser trans-capitalista en el campo económico).

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *trans-moderno* (que no es simplemente «universal», ni «post-moderno»). Ahora «otras filosofías» son posibles, porque «otro mundo es posible» –como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México–.

Bibliografía de Libros de Enrique Dussel[1]

FILOSÓFICOS

61. 2011

Carta a los indignados, La Jornada, México, 238 p.

60. 2009

Política de la Liberación. Arquitectónica, Vol. II, Editorial Trotta, Madrid, pp. 542.

Nueva edición *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2010, pp. 550.; 2ª. Impresión, julio 2011, 542 p.

59. 2008

Marx y la Modernidad. Conferencias de la paz, Rincón Ediciones, La Paz, pp. 155.

59b. 2008

Frigorelsesfilosofi, Forlaget Politisk Revy, København, 2008, 345 pp.

58. 2007

Materiales para una política de la liberación, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, 372 pp.

Edición en México, UANL-Plaza y Valdez, México, 2007, 374 pp.

57. 2007

Política de la Liberación: Historia mundial y crítica, Editorial Trotta, Madrid, pp. 588.

En inglés: *Politics of Liberation. A critical world history*, SCM-Press, London, 2011, 590 p.

---

1. Pueden consultarse electrónicamente en www.enriquedussel.com estos libros, no los más recientes (porque las editoriales tienen todavía derechos).

56. 2006

20 Tesis de Política, Siglo XXI-CREFAL, México, 176 p; 2ª. Edición, 2006; 3ª. Edición corregida, 2008, 174 p.

En: El Perro y la Rana, Venezuela, 2010, 200 pp.

Como: *20 Proposiciones de Política de la Liberación*, Editorial Tercera Piel, La Paz, 2006, 169 p.

En portugués: *20 Teses de Política*, Expressão Popular-Clacso, Sao Paulo, 2007, 178 p.

En inglés: *Twenty Theses on Politics*, Duke University Press, Durham, 2008, 162 pp.

En italiano: *20 tesi di politica*, Asterios Editore, Trieste, 2009, 192 p.

55. 2003.

Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), escrito y publicado en rotaprint en 1966, 265p. Es accesible en Internet en www.clacso.com (biblioteca virtual, sala de lectura).

54. 2003.

Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Theology of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, 2003, 233 pp.

53. 2001.

Hacia una Filosofía Política Crítica, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, 475 p.

52. 1999.

Apel-Dussel, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999, 379 p.

Karl-Otto Apel-Enrique Dussel, *Ética del discurso y Ética de la Liberación*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, 394 p.

51. 1998.

La Etica de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998, 239 p.

Parcialmente *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la Filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Colección Lupus Inquisitor, 1999, 65 p.

50. 1998.

Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, Editorial Trotta, Madrid, 1998, 661 p.; segunda Edición: 1998; tercera edición: 2000; cuarta edición 2002. 5ª. Edición, 2005.

En portugués: *Ética da Libertaçâo na idade da globalizaçâo e da exclusâo*, Editora Vozes, Petrópolis, 2000, 671 p.: 2ª. Edición, 2002, 671 p.; 3ª. Edición, 2007, 671

En alemán edición abreviada: *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialien Ethik*, Wissenschaftsverlag, Mainz und Aachen, 2000, 190 p.

En francés: *L'Éthique de la Libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, L'Harmattan, París, 268 p.

En ingles: *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham, 2013.

49. 1997.

Oito Ensaios sobre cultura latino-americana e libertaçâo, Editorial Paulinas, Sao Paulo, 1997, 229 p.

Filosofía de la cultura y la liberación, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, 329 p.

48. 1994.

Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 320 p.

47. 1994.

Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993, 208 p.

En inglés: *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1996, 248 p.

En portugués, versión reducida: *Filosofia da Libertaçâo. Crítica à ideologia da exclusâo*, Paulus, São Paulo, 1995, 157 p.;

46. 1994.

Las metáforas teológicas de Marx, El Verbo Divino, Estella (Navarra), 317 p.

En: Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2007, 300 pp.

45. 1992.

1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad, Nueva Utopía, Madrid, 219 p.

En: Ediciones Antropos LTDA, Santa Fé Bogotá, 256 p.

En: Plural Editores-Facultad de Humanidades UMSA, La Paz, Bolivia, 1994, 187 p. Como: *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*

En Cambio XXI-Colegio Nacional de Ciencias Políticas, México, 1994, 219 p. Como: *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*

En Editorial Abya-Yala, Quito, 1994, 219 p. Versión corregida y aumentada: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «Mito de la modernidad»*, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008, pp. 254.

En francés: *1492 l'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 174 p.

En gallego: *1492: O encubrimento do Outro. A orixe do mito da Modernidade*, Encrucillada, Santiago de Compostela, 214 p.

En alemán: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1993, 208 p.

En italiano: *L'occultamento dell'»Altro». All origine del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno, 1993, 228 p.

En portugués: *1492: O Encobrimiento do Outro. A origem do Mito da Modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 1993, 196 p.

En inglés: *The Invention of the Americas. Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, New York, 1995, 224 p.

En koreano: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, SNUILAS, Seoul, 2011, pp. 271.

44. 1990.

El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital», Siglo XXI, México, 464 p. (ISBN: 968-23-1649-9).

En italiano: *L'ultimo Marx*, Manifestolibri SRL, Roma, 2009, 288 p.

43. 1988.

Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61 63, Siglo XXI/UAM I, México, 380 p.

En inglés: *Towards an Unknown Marx. Commentary of the Manuscritps of 1861-1863*, Routlegde, London, 2001, 273 p. (ISBN: 0-415-21545-5)

En italiano, otra colección de artículos: *Un Marx Sconosciuto*, Manifesto libri SRL, Roma, 1999, 227 p.

42. 1986.

Ética Comunitaria, Ediciones Paulinas, Madrid, 285 p.

Otra publicación en Ediciones Cristianas del Azuay, Cuenca (Ecuador), 1986, 285 p.

En portugués: *Etica Comunitária. Liberta o pobre!*, Vozes, Petrópolis, 1986, 286 p.; 2a.ed. 1987, 286 p.; 3a.ed. 1994, 286p.

En inglés: *Ethics and Community*, Orbis Books, New York, 1988, 260 p., 2a. ed. 1993, 260 p.

En alemán: *Ethik der Gemeischaft*, Patmos, Dusseldorf, 1988, 239p.

En italiano: *Etica comunitaria*, Cittadella Editrice, Asis, 1988, 286 p.

En francés: *Étique communautaire*, Les Éditions du Cerf, París, 1991, 256 p.

En coreano: *Etica Comunitaria*, Benedict Press, Waegman, 1990, 305 p.

37. 1985.

La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse, Siglo XXI, México, 421 p.; 2a. ed. Siglo XXI, México, 1991, 421 p.; 4ª. Edición, Siglo XXI, México, 2010, p. 421.

En francés: *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse*, L´Harmattan, París, 2009, 379 p.

35. 1983.

Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 329 p.; 2da. ed. Nueva América, Bogotá, 1994, 329 p.

34. 1980.

Filosofía ética latinoamericana t.V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista), Universidad de Santo Tomás, Bogot´s, 175 p.

En portugués: *Para uma ética da libertaçâo latino americana* t.V: Uma filosofia da religiâo antifetichista, Loyola UNIMEP, Sao Paulo Piracicaba, 1982, 163 p

33. 1979.

Filosofía ética latinoamericana t.IV: La política latinoamericana (Antropológica III), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 172 p.

En portugués: *Para uma ética da libertaçâo latino americana* t.IV: Política, Loyola, Sao Paulo, 1982, 213 p

31. 1977.

Filosofía de la poiesis. Introducción histórica, UAM A, México, 165p.; 2ª. ed. 1983, 165p.

Reedición aumentada: *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, 242 p.

30. 1977.

Religión, Edicol, México, 278 p.

29. 1977.

Filosofía de la liberación, Edicol, México, 213 p.

Filosofía de la Liberación, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 299.

Segunda edición aumentada: *Filosofía de la liberación*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980, 240 p.

Tercera edición actualizada: *Filosofía de la liberación*, Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985, 228 p.

Cuarta edición: *Filosofía de la Liberación*, AFYL, México, 1987, 228 p.

Quinta edición corregida: *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, 234 p.

Sexta edición corregida: *Filosofía de la Liberación*, Primero Editores, México, 2001, 234 p.

En portugués: *Filosofía da libertaçâo*, Loyola UNIMEP, Sao Paulo Piracicaba, 1982, 284 p.

En inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, New York, 1985, 215 p.; 2a. ed. Ibid., 1990, 215 p.; 3ª. ed., Ibid., 1993, 215 p.

En alemán: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989, 207 p.

En italiano: *Filosofía della Liberazione*, Queriniana, Brescia, 1992, 312 p.

28. 1977.

Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, Extemporáneos, México, 149 p. (ISBN: 958-9039-19-7)

Reedición: *Introducción a la filosofía de la liberación*, (con ensayo preliminar y bibliografía por Germán Marquinez Argote), Nueva América, Bogotá, 1979, 221 p.; 2a. ed., Nueva América, Bogotá, 1983, 221 p.; 3a. ed., Nueva América, Bogotá, 1988, 221 p.; 4a. ed., Nueva América, Bogotá, 1991. 221 p.

Quinta edición actualizada: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1995, 308 p.

Sexta edición, reproducción de la primera de 1977 bajo el título de: *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Te-ixtli, Bogotá, 2000, 144 p.

27. 1977.

Filosofía ética latinoamericana t.III: De la erótica a la pedagógica, Edicol, México, 277 p.

Reed. como: *Filosofía ética de la liberación* t. III: Niveles concretos de la ética latinoamericana, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1988, 277 p.

Reedición parcial: *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980, 178 p.; 2a.ed. 1987, 178 p.; 3ra.ed. 1991, 178 p.

Nueva edición actualizada: *La pedagógica latinoamericana*, Instituto de Est. Bolivianos, UMSA ASDI, La Paz, 2009, pp. 324.

Nueva edición corregida: *Para una erótica latinoamericana*, Editorial el Perro y la Rana, Caracas, 2007, pp. 142.

Reedición parcial: *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogotá, 1980; 2a.ed. 1983, 162 p.; 3a.ed., 1987, 162 p.; 4a.ed. 1990, 162 p. ; 5a. ed. 1994, 166 p.

En portugués: *Para uma ética da libertaçâo latino americana* t.III: Erótica e Pedagógica, Loyola UNIMEP, Sao Paulo Piracicaba, 1982, 281 p.

En italiano: *Pedagógica della Liberazione*, Edizioni FERV, Roma, 2004, 190 p.

26. 1975.

El humanismo helénico, Eudeba, Buenos Aires, 140 p

25. 1975.

Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas (coautor con Enrique Guillot), Bonum, Buenos Aires, 126 p.

23. 1974.

El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, Guadalupe, Buenos Aires, 295 p

22. 1973.

Para una ética de la liberación latinoamericana, t.II: Eticidad y Moralidad, Siglo XXI, Buenos Aires, 244 p.

Reed. como: *Filosofía ética latinoamericana* t.II: Accesos hacia una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, 244 p.

Nueva edición bajo el título: *Filosofía ética de la liberación*, t.II: Accesos hacia una Filosofía de la Liberación, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1987, 244 p.

En portugués: *Para uma ética da libertaçâo latino americana* t.II: Eticidade e moralidade, Loyola UNIMEP, Sao Paulo Piracicaba, 1982, 241 p.

21. 1973.

Para una ética de la liberación latinoamericana, t.I, Siglo XXI, Buenos Aires, 197 p.

Reed.como: *Filosofía ética latinoamericana* t.I: Presupuestos de una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, 199 p.

Nueva edición bajo el título: *Filosofía ética de la liberación*, t.I: Presupuestos para una filosofía de la liberación, Aurora, Buenos Aires, 1987, 199 p.

En portugués: *Para uma ética da libertaçâo latino americana* t.I: Acesso ao ponto de partida da ética, Loyola UNIMEP, Sao Paulo Piracicaba, 1982, 189 p.

20. 1973.

América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Fernando García C., Buenos Aires, 228 p.

18. 1972.

La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, Ser y Tiempo, Mendoza, 207 p.

Reed. aumentada: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 2da. ed., 1974, 295 p.; 3ª ed. Universidad de Guadalajara, México, 1991, 281 p.

En portugués: *Método para uma Filosofia da Libertaçâo. Superaçâo analéctica da dialética hegeliana*, Loyola, Sao Paulo, 1986, 292 p.

17. 1972.

Para una de strucción de la historia de la ética, Ser y Tiempo, Mendoza, 207 p

4. 1969.

El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Eudeba, Buenos Aires, 177 p.

II. HISTÓRICOS

41. 1986.

Hipótesis para una historia de la teología en América Latina, Indoamerican Press Service, Bogotá, 98 p. (Colección Iglesia Nueva 71).

Nueva versión aumentada en español: *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México, 1995, 193 p.

En portugués: *Teologia da Libertaçâo. Um panorama de seu desenvolvimento*, Editorial Vozes, Petrópolis, 1999, 120 p.

En alemán: *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Fribourg, 1989, 157 p.

Versión alemana parcial y aumentada: «Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika (1959-1989)», en Riolando Azzi, J. P. Bastian, Enrique Dussel, M. Salinas, *Theologie Geschichte der Dritten Welt: Lateinamerika*, Chr. Kaiser, Güterloh, 19, pp. 263-365

54. 2003. H/T

Beyond Philosophy: History, Marxism, and Theology of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, circa 300 p.

40. 1986.

Los últimos 30 años (1950 1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina, Indo American Press Service, Bogotá, 90 p. (Colección Iglesia Nueva 75).

En portugués: *História da Igreja Latino-Americana*, Edicoes Paulinas, Sao Paulo, 1989, 99 p.

36. 1983.

Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina, tomo I/1, CEHILA Sígueme, Salamanca, 723 p.

32. 1978.

De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968 1979), Edicol, México, 1979, 617 p.

En portugués: *De Medellin a Puebla. Uma década de sangue esperanca*, t.I: De Medellín a Sucre (1968 1972), Loyola, Sao Paulo, 1981, 230 p.; t.II: De Sucre á crise relativa do neofacismo (1973 1977), Loyola, Sao Paulo, 1982, pp.231 498; t.III: En torno de Puebla (1977 1979), Loyola, Sao Paulo, 1983, pp.499 704

15. 1971.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1971, t.IX, 230 p.

14. 1970.

El catolicismo popular en Argentina. t.5: Histórico. (coautor con María Mercedes Esandi), Bonum, Buenos Aires, 236 p.

13b. 1969-1979.

En castellano edición parcial de *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504 1620)*, CRT, México, 1979, 442 p.

En francés anteriormente el libro 13b: *Les évêques hispano américains defenseurs de l'indien (1504 1620)*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970, 286 p.

13. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.VIII, 280 p.

12. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.VII, 236 p.

11.1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.VI, 370 p.

10.1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.V, 308 p.

9. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.IV, 316 p.

7. 1970.

El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1970, t.II, 269 p.

8. 1969. *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1969, t.III, 330 p.

6. 1969. *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, 1969, t.I, 180 p.

5. 1969. *El catolicismo popular en Argentina*. t.4: Antropológico. (coautor con Ciro R. Lafon), Bonum, Buenos Aires, pp.193 242

2. 1967.

Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina, Estela, Barcelona, 222 p.

Reedición aumentada: *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492 1973)*, Nova Terra, Barcelona, 2a. ed. 1972, 466 p.; 3a. ed. 1974; 4a. ed. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1978, 419 p.; 5a. ed. actualizada, Mundo Negro Esquila Misional, Madrid México, 1983, 482 p.; 6a. ed. Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid-México, 1992, 483 p.

Actualizada con el título *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, 8va.ed., Esquila Misional, Madrid-México, 1992, 484p.

En inglés: *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492 1979)*, William B.Eerdmans, Grand Rapids, 1981, 360 p. (ISBN: 0-8028-3548-1)

En alemán: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Matthias Gruenewald Verlag, Mainz*, 1988, 435 p.

En italiano: *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Editrice Queriniana, Brescia, 1992, 457 p.

1. 1963.

El protestantismo en América Latina (coautor de Prudencio Damboriena), Oficina Internacional de Investigaciones sociales de FERES, Friburgo (Suiza)-Bogotá, 290 p.

III. TEOLÓGICOS

54. 2003.

Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Theology of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, 2003, 233 pp.

39. 1985.

Caminhos de libertaçâo latino americana, t.IV: Reflexoes para uma Teologia da libertaçâo, Paulinas, Sao Paulo, 302 p.

38. 1985.

Caminhos de libertaçâo latino americana, t.III: Interpretaçâo ético teológica, Paulinas, Sao Paulo, 180 p.

36b. 1985.

En alemán: *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Exodus, Freiburg, 272 p. (Artículos publicados en 19, 24, 38 y 39)

24. 1974.

Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética, Latinoamérica, Buenos Aires, 221 p.

En inglés: *Ethics and the theology of liberation*, Orbis Books, New York,1978, 177 p.

En portugués: *Caminhos de libertaçâo latino americana* t.II: História, Colonialismo e Libertaçâo, Paulinas, Sao Paulo, 1985, 228 p.

19. 1972.

Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico teológica de nuestro continente latinoamericano, Latinoamérica, Buenos Aires, 176 p.; 2a. ed. 1973, 176 p.; 3a. ed., 1975, 176 p.

Reedición aumentada: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1978, 209 p.

En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, Orbis Books, New York, 1976, 186 p. (ISBN: 0-88344-1802)

En francés: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, Editions Economie et Humanisme Editions Ouvrières, Paris, 1974, 183 p.

En portugués: *Caminhos de libertaçâo latino americana*, t.I: Interpretaçâo histórico teológica, Paulinas, Sao Paulo, 1985, 152p.

16. 1970.

América latina y conciencia cristiana, Ipla, Quito, 104 p

3. 1968.

Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia, Ediciones de la Facultad de Teología de la PUCA, Buenos Aires, 154 p.

También en: L.Gera-E.Dussel-J.Arch, *Contexto de la Iglesia Argentina*, Ibid., 1968, pp.31-154.

EDITOR PRINCIPAL DE OBRAS DE CONJUNTO

I. FILOSÓFICOS

13. 2011.

E. Dussel-E. Mendieta-C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, Siglo XXI-CREFAL, México, 1111 p.

12. 2008.

Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate, Duke University Press, Durham, 2008, 630 p.

11. 2007.

E. Dussel-M.Guevara-M.Rojas, *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, UAM-Iztapalapa, México, 340 p.

10. 1994.

E. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 312 p. (ISBN: 968-23-1893-9)

9. 1992.

E. Dussel-K.-O.Apel (Eds.), *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, Siglo XXI, México, 104 p.

6. 1978.

E. Dussel (Ed.), *Contra un Diseño Dependiente: Un modelo para la autodeterminación nacional*, Edicol, México, 308 p.

5. 1973.

E. Dussel (Ed.), *Dependencia Cultural y Creación de la Cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 98 p.

II. HISTÓRICOS

8. 1992.

E. Dussel (Editor), en italiano: *La Chiesa in America Latina 1492-1992 il revoscio della storia*, Cittadella Editrice, Assisi, 1992, 928 p.

En inglés: *The Church in Latin America 1492-1992*, Burns Oates-Orbis Books, Kent-New York, 1992, 501 p. (ISBN: 0-86344-820-3)

En portugués: *Historia Liberationis. 500 Anos de História da Igreja na América Latina*, Ediçoes Paulinas-Cehila, Sao Paulo, 1992, 710 p.

En español: E. Dussel, *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI-CEHILA, Costa Rica, 1995, 683 p

7. 1987.

E. Dussel (Ed.), *Iglesia y Clase Obrera en América Latina*, (XV Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Sao Paulo, Brasil, 1986), en *Revista Mexicana de Sociología* (México), Vol.XLIX, 3, Julio Septiembre (1987), pp.145 246.

4. 1977-1995.

E. Dussel (Editor y Coordinador General del Proyecto), *Historia General de la Iglesia en América Latina.*

t.I/1: Introducción, Sígueme, Salamanca, 1983, 724 p. (ISBN: 84-301-0910-2)

t.I/2: La Iglesia en los siglos XIX y XX (en elaboración)

t.II/1: Historia da Igreja no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1977, 442 p.

t.II/2: Historia da Igreja no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1980, 340 p.

t.III: Historia da Igreja no Brasil (en elaboración).

t.IV: Caribe, Universidad de Quintana Roo-Sígueme, Quintana Roo-Salamanca, 1995, 443 p.

t.V: México, Paulinas Sígueme, México, Salamanca, 1984, 509 p.

t.VI: América Central, Sígueme, Salamanca, 1985, 606 p.

t.VII: Colombia y Venezuela, Sígueme Salamanca, 1981, 702 p.

t.VIII: Perú, Ecuador y Bolivia, Sígueme, Salamanca, 1987, 533 p.

t.IX: Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay, Sígueme, Salamanca, 1994, 672p.

t.X: Fronteras: A history of the Latin American Church in the USA since 1513, MACC, San Antonio, 1983, 470 p

3. 1977.

E. Dussel (Ed.). *Para una Historia de la Evangelización en América Latina.* (III Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Santo Domingo, 1975), CEHILA Nova Terra, Barcelona, 1977, 319 p.

2. 1976.

E. Dussel (Ed.), *Bartolomé de las Casas (1474 1974) e Historia de la Iglesia en América Latina.* (II Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Chiapas, 1974), CEHILA Nova Terra, Barcelona, 1976, 298 p

1. 1975.

E. Dussel (Ed.), *Para una Historia de la Iglesia en América Latina.* (I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito, 1973), CEHILA Nova Terra, Barcelona, 1975, 282 p.

ALGUNOS LIBROS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

I. FILOSÓFICOS

18. 2009.

Gildardo Díaz Novoa, *Enrique Dussel: una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx,* Universidad de Ibagüé, Ibagüé (Colombia), 199 pp.

17. 2006.

Luis Manuel Sánchez Martínez, *Warum kann (und darf) der «Andere» nicht verstanden werden? Sinnkritische historisch-philosophische Rekonstruktion der Befreiungsethik von Enrique Dussel,* Concordia, Aachen, 2006, 234 p.

16. 2003.

Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel,* Editorial Dríada, México, 2003, 299 p.

15. 2002.

Drees, Stefan, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog: Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophien,* Wissenschaftsverlag, Aachen, 2002, 424 p.

14. 2000.

Alcoff, Linda Martin / Mendieta, Eduardo,

Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, Rowman and Littlefield, Maryland, 2000, 300 p. (ISBN: 0-8476-9651-0)

13. 1999

David Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, 311p. (ISBN: 84-330-1424-2)

12. 1998.

Barber, Michael, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, New York, 1998, 184 p.

9. 1997.

Schelkshorn, Hans, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von-Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodopi B.V., Amsterdam, 362p.

8. 1996.

Penner, Peter, *Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussel's Befreiungsethik*, Argument Verlag, Hamburg, 1996, 320 p.

7. 1995.

Edgar Moros Ruano *¿La Filosofía de la Liberación de Enrique D. Dussel: ¿Alternativa al Marxismo en América Latina?*, Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela), 1995, 238 p.

6. 1995.

Lampe, Armando, (Ed.), *Ética e a Filosofia da Libertaçâo. Festschrift Enrique Dussel*, Editorial Vozes, Petrópolis, 1995, 325 p.

5. 1995.

Fornet-Betancourt, Raúl, (Ed.), *Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburstages*, Verlag Augustinus, Aachen, 1995, 217 p.

4. 1992.

Schelkshorn, Hans, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Herder, Freiburg-Wien, 174 p.

1.1987.

Roque Zimmermann, *América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*, Editorial Vozes, Petropolis, 264 p.

II. TEOLÓGICOS

10. 1997.

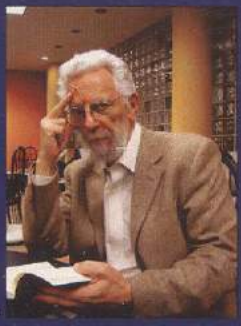
Peter, Anton, *Enrique Dussel: Offenbarung Gottes im Anderen*, Gruenewald Verlag, Mainz, 104p.

3.1988.

Roberto Segundo Goizueta, *Liberation, Method, and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 174 p.

2.1987.

Peter, Anton, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Herder, Freiburg/Br. 625 p.



ENRIQUE DUSSEL nace el 24 de diciembre de 1934, en el pueblo de La Paz, Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México, hoy ciudadano mexicano, es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, ciudad de México), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria). Licenciado en filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en historia en La Sorbonne de Paris y una licencia en teología en Paris y Münster. Ha obtenido doctorados honoris causa en Freiburg (Suiza) y en la Universidad de San Andrés (La Paz, Bolivia). Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación. Trabaja especialmente el campo de la Ética y la Filosofía Política.

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

LATINOAMERICA 200

Biblioteca Testimonial del Bicentenario